

1482

*Verena
Naegeli*

*Wo rührt das
hin?*

*Wort und Leib-
lichkeit bei
Sigmund Freud
und im Johannes-
evangelium*

TVZ

Verena Naegeli

Wo rührt das hin?

Verena Naegeli

WO RÜHRT DAS HIN?

Wort und Leiblichkeit bei Sigmund Freud
und im Johannesevangelium



THEOLOGISCHER VERLAG ZÜRICH

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel pour
obtenir le grade de docteur en théologie

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sur la base des
rapports des professeurs Pierre Bühler (Zürich; directeur de thèse),
Christoph Morgenthaler (Bern) et Andreas Dettwiler (Neuchâtel), autorise
l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les
propositions qu'elle contient.

Neuchâtel le 3 décembre 1998

Le doyen: Pierre-Luigi Dubied

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Naegeli, Verena:

Wo rührt das hin? : Wort und Leiblichkeit bei Sigmund Freud und im
Johannesevangelium / Verena Naegeli. – Zürich : Theol. Verl., 2000

Zugl.: Neuchâtel, Univ., Diss., 1998

ISBN 3-290-17212-0

© 2000 Theologischer Verlag Zürich

Druck und Bindung: ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photographischen
und audiovisuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der
Übersetzung, bleiben vorbehalten.

*«Nicht seid ihr das Licht, sondern zeugen sollt ihr vom Licht»
nach Joh 1,8*

*Allen Lichtern und
Irrlichtern auf meinem Weg*

Prolog: „Ancilla Theologia“

Es gab eine Zeit, wir nennen sie Mittelalter, da regierte im Abendland über bestehende und neuaufkommende Wissenschaft die Theologie. In ihren Dienst hatte sich alles Gedachte und neu Entdeckte zu stellen.¹ Und kirchlich theologische Autorität war es, die über wahr und falsch entschied, das eine der eigenen Lehre zukommen liess, anderem den Laufpass gab, vieles ganz unter Verschluss setzte.

Die Zeiten haben sich geändert. Heute ist es an Kirche und Theologie, sich darum zu bemühen, von der allgemeinen Wissenschaft noch in den Dienst genommen zu werden. Nicht dass der Theologie jegliche Bedeutung streitig gemacht würde, die Zeiten heftiger Auseinandersetzung, wie sie das 19. und beginnende 20. Jahrhundert kannten, sind vorbei. Das Bedürfnis nach radikaler Ausgrenzung hat sich erübrigt. Längst haben die säkularen Wissenschaften und Gesellschaftsgefüge zu ihrer Eigenständigkeit gefunden und fürchten im allgemeinen keine kirchliche Autorität mehr.

So findet die Theologie auch da und dort wieder freundlichen Einlass, etwa als kündbare Tagelöhnerin in der Funktion einer ethischen Stimme. Oder sie wird weiterhin unter Vertrag genommen, in ihrer nützlichen Aufgabe als mitkonsolidierendes Gesellschaftselement, wie es in Gebieten verbleibender Staatskirchen nach wie vor einer gewissen Staatsräson entspricht. Zudem erhält sie in verschiedenen Bereichen Anrecht auf ein Nischendasein. Sie ist recht und billig für jene, die es eben brauchen. So verzichten weder Spitäler, psychiatrische Kliniken noch Gefängnisse auf christliche Seelsorge. Denn es gibt da Menschen, die noch in dieser Dimension leben, in positiver oder negativer Auswirkung. Sie sollen deshalb auf diesem Hintergrund angesprochen werden, möglichst gewinnbringend für den Heilungs- oder Resozialisierungsprozess. Es geht um Teilbereiche, spezielle Fälle, Theologie und christlicher Glaube sind therapeutisches Medikament unter anderem. Das Grundgefüge leistet und definiert, zumindest in ihrem Eigenverständnis, die säkulare Wissenschaft allein.

Dazu ist einerseits zu sagen, dass es einer Theologie, wie wir sie im Folgenden noch kennenlernen werden, durchaus entspricht, zu dienen statt zu herrschen, auch unter- und einzugehen in die Welt. Theologische und kirchliche Selbstbehauptung hat sich immer auch als Selbstentfremdung von weltlicher Wirklichkeit erwiesen. Das Salz, das nicht im Teig aufgeht, hat wenig Nutzen und ist, für sich genommen, ungeniessbar. Andererseits kann vom theologischen Standpunkt her auch heute noch vertreten werden, dass der gesamte Teig des Salzes bedarf. Dahinter steht ein bestimmtes Vollmachtsverständnis: Ist das Salz nicht überall, wird das Brot nicht

¹ Es wurde daher von *ancillae theologiae*, den Mägden der Theologie gesprochen.

bekömmlich. Der Dienst der Theologie ist also ein spezieller, weil er gerade nicht, wie es unsere Zeit gerne fördert, sich im Speziellen einordnen und absondern lässt, sondern nach wie vor ins Grundsätzliche gehört.

So wäre solch dienende Theologie, als „Ancilla Theologia“, einer jener Frauengestalten zu vergleichen, die in früheren Herrschaftshäusern und auch einfacheren Haushalten getreulich ihren Dienst taten. Eine vordergründig dominierende Rolle einzunehmen, war ihre Sache nicht. Dank langjähriger Erfahrung und hintergründiger Präsenz waren sie aber mit jeglichen Verhältnissen vertraut, so dass sie in Krise und Sturm das eigentliche Rückgrat der ganzen Haus- und Familienwirtschaft bildeten. Ihre warme und von guten Speisen duftende Küche war es, welche die Seele des Hauses ausmachte. Die Literatur kennt einige solcher Figuren, es waren die verborgenen Mütter, die unaufdringlichen Seelsorgerinnen. Werden sie idealisiert, kann sich die Theologie trotzdem mit Gewinn mit diesen Vorbildern auseinandersetzen.²

Einiges zeichnet diese „Ancilla“ besonders aus: Sie hat nie ein eigenes Haus besessen und deshalb auch nie nur fürs Eigene gearbeitet. Sie hat in ihrem Leben mehr zugehört, als selber geredet, hat wohl auch mehr verordnet bekommen, als selber den Lauf der Dinge bestimmt. Im entscheidenden Moment hat sie aber mit ihrer Meinung nicht zurückgehalten und hat insbesondere den Sinn für das Praktische und jetzt Anzupackende nicht verloren. Überhaupt war sie im Konkreten, Leiblichen in ihrem Element. Eine kräftige Suppe, ein guter Kaffee öffneten ihr viele Herzen, wobei ein besonderes Wort genausowenig fehlte, um sozusagen der Suppe den rechten Geschmack, dem Kaffee das eigentliche Aroma zu geben.

Nun richtete sich die Erwartung solcher Qualitäten früher an hausfräuliche Pfarrfrauen oder priesterliche Haushälterinnen. Es wurde darüber nicht als theologisches Element reflektiert, sondern man sah es als blosser Ergänzung zur eigentlich theologischen Arbeit der Männer. Ums leibliche und seelische Wohl besorgte „Ancilla“ muss aber die Theologie in sich selber sein, Wort und Leib geniessbar, vielleicht sogar genüsslich vermischen und anrühren, in ihrem eigenen Dasein und ihrer innersten Materie. In gleicher Weise göltig ist es dann, ob, wie es heute geschieht, Mann oder Frau davon austeilten. Als solche „Ancilla“ hat die Theologie auch heute grundsätzliche Bedeutung, auch wenn dies, wie es das Los einer Ancilla ist, niemand an die grosse Glocke hängt. Es ist die Qualität ihrer Speise, die es ausmacht, die Weite und Gastfreundschaft ihrer Küche. Dort, am gemeinsamen Tisch, wird sie auch von anderen dazuerfahren, was sie selber noch nicht weiss.

² Ein Beispiel einer solchen „Ancilla“ (*Magd*) ist die Figur der „Mammy“ im Roman „Vom Winde verweht“, von Margaret Mitchell.

Zwei Erläuterungen zu diesem Buch

Zum Gesamtaufbau:

Das vorliegende Buch ist als Dissertation entstanden, im Bereich systematischer Theologie. *Systematisches* liegt im Versuch, Verbindungen zu schaffen zwischen theologischen und psychoanalytischen Fragestellungen. Das Vielschichtige der Bezüge hat es dabei mit sich gebracht: Der Aufbau ist relativ komplex, der Umfang beträchtlich, Querverweise und Fussnoten sind – wie es sich für eine Dissertation gehört – zahlreich.

Haben interessierte Lesende sich aber auf Grund der vorbereitenden Kapitel I – III erst einmal einen Einblick in die Thematik verschafft, ist es durchaus möglich, einzelne Kapitel oder Abschnitte herauszugreifen und für sich allein zu lesen. Eine erste Kapitelübersicht findet sich auf Seite 10, das integrale Inhaltsverzeichnis (das auch zum Nachschlagen der Querverweise benutzt werden kann) ist auf Seite 389. Wer darüber hinaus Zeit und Musse für eine durchgehende Lektüre hat, wird einer sich Schritt für Schritt entwickelnden Gedankenführung folgen können, was in eigener Weise gewinnbringend sein könnte. Gewinnbringend war es zumindest für die Autorin, sich von Anfang bis Schluss voranzudenken.

Zum Buchtitel:

Die Frage „Wo rührt das hin?“ entstammt einer Fonduereklame anfang der neunziger Jahre. Verschiedene Aspekte vorliegender Arbeit kommen in dieser leicht sprachverfremdeten Aussage zum Ausdruck.

Zum einen wird die Möglichkeit angedeutet, dass sich in einem archäologisch ausgerichteten psychoanalytischen Prozess (*Wo rührt das her?*) auch eine teleologische Perspektive eröffnen könnte (*Wo rührt das hin?*), die ihrerseits theologisch-promissiver Kategorien bedarf. Umgekehrt wird darauf hingewiesen, dass theologische Verheissungsqualität – das Promissive – sich immer auch in analytisch aufzuschlüsselnder Lebensbedingtheit verankert. Zudem ist im „Rühren“ eine zentrierende Bewegung enthalten, was heisst, dass etwas nicht nur linear vorwärtsschreitet, sondern an Ort und Stelle den Dingen *auf den Grund* geht und darin *grundlegende Nahrung* findet. Das *Wo* ist also nicht nur Hinweis auf ein *Herkommen* und *Hinführen*, sondern verweist auch auf eine aktuelle Lokalität des Geschehens – in unserem Falle die *Identität* des Subjekts. Und schliesslich ist das Rühren im Fondue – um das Bild konkret aufzunehmen – immer ein gemeinsames in der selben Grundsubstanz, wenn auch mit verschiedenen Gabeln ausgeführt. Es ist Ausdruck von *Konvivialität*. In diesem Sinne soll der interdisziplinäre Dialog hier geführt werden.

Inhaltsübersicht

Prolog: „Ancilla theologia“	7
<i>Teil A: Vorbereitung</i>	
I Einleitung	11
II Zwei Inszenierungen: Abendmahlsfeier und psychoanalytische Sitzung	21
III Begegnung zweier Denkweisen: S.Freud – 4. Evangelium	37
<i>Teil B: Dialogführung</i>	
IV Zum Wortgeschehen im 4. Evangelium: „Und in ihm war Leben“	67
V Zum Wortgeschehen in der psychoanalytischen Praxis: „Die Zaubermacht des Wortes“	109
VI Zur Wortgestalt im 4. Evangelium: „Das Wort wurde Fleisch – der harte Brocken“	153
VII Zur Wortvermittlung im psychoanalytischen Prozess: „Die Glaubwürdigkeit des Wortes“	205
VIII Zur Wort-Umkehr im 4. Evangelium: „Und wir sahen seine Bedeutung – voll Gnade und Wahrheit“	259
IX Zum Wortraum im analytischen Geschehen: „Ort der Wandlung“	299
<i>Teil C: Konsequenzen</i>	
X Rückkehr zum Vergleich: Abendmahl – Psychoanalytisches Setting	349
XI Konsequenzen für die Homiletik	363
XII Zur Konvivialitäts-Theologie	373
Epilog: „Zurück an den Küchentisch“	377
Literaturverzeichnis	379
Integrales Inhaltsverzeichnis	389

I Einleitung

1. Zur theologischen Fragestellung

«Ums leibliche und seelische Wohl besorgte „Ancilla“ muss die Theologie in sich selber sein, Wort und Leib geniessbar, vielleicht sogar genüsslich in sich *vermischen* und *anrühren*, in ihrem eigenen Dasein und ihrer innersten Materie.»¹ Was im Prolog programmatisch formuliert wurde, ist aus einem zeitgeschichtlichen wie auch persönlichen Hintergrund gewachsen. Das Folgende gibt dazu einen kurzen Einblick: Im Zentrum stehen „Wort ohne (leibliche) Gestalt“ und „Umkehr ohne (existentielle) Bekehrung“.

1.1 Wort ohne Gestalt

1.1.1 Ein Erlebnis

Es liegt ein paar Jahre zurück. Ich besuche eine Veranstaltung zum Thema „Dialog zwischen Muslimen und Christen“. Viel wird das Wort ergriffen, von der einen und von der anderen Seite, viele Worte werden gemacht.

Einmal bekommt das Wort Gestalt. Ein junger Muslim trägt Koranverse vor. Tief aus der Kehle kommt sein singendes Sprechen. Den ganzen Koran könne er auswendig, heisst es. Ich verstehe nichts vom arabischen Wortlaut. Trotzdem wird der Kern religiöser Aussage spürbar als wahrhaftiger Inhalt. Einen Augenblick lang wird jede Debatte hinfällig. Der junge Mann singt weder über etwas noch für oder gegen etwas. Als ganzer, als gläubiger Mensch gibt er sich ins Wort, und das Wort gibt sich in ihm uns Anwesenden. Ein momentanes Sprachgeschehen ist es, das berührt, bewegt und frei gibt.

1.1.2 Biographisches

In der reformierten Tradition spielt Wortgeschehen eine entscheidende Rolle. „Solo verbo“ ~ nur durch das Wort ~ heisst eine der tragenden Säulen des Glaubens. Doch vom vernommenen Wort sind heute viele enttäuscht. Zu grosse Wortlastigkeit wird etwa dem reformierten Gottesdienst vorgeworfen. Die Erlebnisfrömmigkeit der Seele wie auch sinnliche Erfahrung würden vom kalten Wortemachen verdrängt.

Mehr sinnliches Erleben, weniger Worte. Das Postulat, welches mir als Pfarrerin oft zugetragen wird, begreife ich aus der eigenen Biographie. Angebahnt hat es sich im religiösen Aufwachsen, mehr und mehr festgesetzt

¹ Mit «...» werden Zitate markiert, mit „...“ spezielle Ausdrücke und Anspielungen.

dann im späteren Theologiestudium: Die Spaltung zwischen Wortverwendung und existentiell erlebtem.² Ein Beispiel: Im Laufe des Studiums wurde der Geist wortreich geschult, auch in Sachen Frömmigkeit. Der da und dort noch in Kinderschuhen einhergehende Glaube verkümmerte hingegen im unberührten Reservat der Seele. Das gelehrte Wort vermochte nur wenig davon zu erfassen und tat kaum etwas für dessen Wachstum. Dabei handelte es sich um ein Vermittlungs- oder Kommunikationsproblem besonderer Art. Innerhalb eines gewissen theologischen Sprachgebrauchs, eines Systems, konnte man sich sehr wohl verständigen und verstehen. Es bereitete zum Beispiel keine Schwierigkeiten, über das Wirken der Gnade Gottes dialogisch und dialektisch zu verhandeln. Nur wirkte diese verhandelte und intellektuell verstandene Gnade nicht in der konkreten Lebenswirklichkeit. Das theologische Wort blieb sozusagen unter sich. Davon unbehelligt – aber auch unbeschützt – nahm das Leben seinen Lauf.

1.1.3 Zeitgeschichtliches

Es war die feministische Bewegung der siebziger und achtziger Jahre, die das Auseinanderbrechen zwischen Wort und Realitätserfahrung beispielhaft bewusst machte. Im säkularen Bereich wuchs eine Bewusstseinsveränderung, die nach und nach auch auf die Theologie übergriff: Auch im theologischen Wortimperium wurde von Frauen die „grammatikalische Sünde“ entdeckt. Die Frage stellte sich, ob die Einzelne in ihrer spezifisch weiblichen Existenz überhaupt angesprochen sei, wenn sie als Sprachsubjekt nur subsumiert unter die männliche Form vorkam – so wie es im theologischen Reden über Jahrhunderte hinweg geschehen war?³

Was äussere Sprachform anging, wurde zum inhaltlichen Zündstoff. Im theologischen Denken hatte sich eine männerorientierte Hermeneutik und eine ausgeprägt männliche Metaphersprache entwickelt, die weibliche Erfahrungen grossenteils ausliess. Dies wiederum hatte sich massiv auf das Rollenverständnis der Geschlechter und die konkrete Stellung der Frau im kirchlichen Aufgabenbereich ausgewirkt. Ob auf solchem Traditionshintergrund ein innerkirchliches Weitergehen überhaupt noch möglich sei, wurde für viele Frauen zur offenen Frage.

² Wobei „existentielles Erleben“ natürlich nicht einfach mit „sinnlichem Erleben“ gleichgesetzt werden kann. Im Sinnlichkeitsanspruch steckt aber wohl die Sehnsucht nach existentiell-ganzheitlicher Erfahrung.

³ Die feministisch-theologische Bewegung ist dabei Teil der Befreiungstheologie, die ihrerseits den kirchlich-theologischen Sprachgebrauch kritisch hinterfragt hatte und theologisches Reden in erster Linie als Sprachfindung der Armen und Unterdrückten postulierte.

Zwei widersprüchliche Folgeerscheinungen ergeben sich daraus: Einerseits geriet das theologische Wort, auch wenn jetzt grammatikalisch korrigiert, unter feministisch sensibilisierten Frauen aus verständlicher historischer Enttäuschung grundsätzlich in Misskredit. Das „solo verbo“ hatte vielerorts einem „solo corpore“ zu weichen. Andererseits hatte die feministische Kritik gerade die *Wortwirklichkeit* neu aufgedeckt, das heisst die Tatsache, dass Sprache niemals nur als belangloser Zeichencode erscheint, sondern Abbild und zugleich Neubildnerin existentieller Bedingtheit ist. Das Wort ruft geradezu nach Gestalt. Es könnte zum besonderen Grund werden, sich nach verwundener Enttäuschung seiner gestaltenden Schöpferkraft mit neuem Interesse zuzuwenden.

1.1.4 Theologiegeschichtliches

Was der feministische Ansatz in eigener Nuancierung deutlich machte, ist als theologisches Problem nicht neu. Dahinter steht die umfassende Frage, in welcher Weise sich das geistig Immaterielle zum fassbar Materiellen verhält. Sprache könnte als Kommunikations- und Bindeglied verstanden werden, das mögliche Verhältnisweisen aufzeigt. Eine einmalige Konzentration erfuhr dieses Thema im Abendmahlsstreit des beginnenden 16. Jahrhunderts. In jener Epoche grosser zeitgeschichtlicher Umwälzungen stiessen unterschiedliche theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Sichtweisen aufeinander. Die richtige Interpretation des „Hoc est corpus meum“⁴ wurde zum Kristallisationspunkt.

Die traditionelle Kirche, die sich als römisch-katholische behaupten sollte, hat dabei an der Dominanz wie auch Präsenz des Geistigen in der Materie festgehalten. Das geistlich gesprochene Wort vermochte deshalb irdische Realität zu verändern, sich anzueignen. So konnte aus dem irdischen Brot substantiell Leib Christi werden.

Dieser Auffassung gegenüber stand die Interpretation Zwinglis. Auf dem Hintergrund aufkeimender humanistisch-naturwissenschaftlicher Moderne trennten sich in seinem Weltbild Ratio, Sprache und damit verbunden auch göttlich-geistige Präsenz von der irdisch erfahrbaren Wirklichkeit der Materie. Ausdruck davon war sein Abendmahlsverständnis: Das Brot konnte nichts anderes sein als ein sichtbares Zeichen des geistigen Geschehens. Im gesprochenen Wort allein offenbarte sich die Gegenwart Gottes.

Eine Zwischenstellung nahm bekanntlich Luther ein, der an der göttlichen Wortwirklichkeit im „Materiellen“ – im eingesetzten Brot und Wein – festhielt, ihre Heilswirksamkeit aber gleichzeitig vom Glauben abhängig machte.

⁴ „Dies ist mein Leib“.

Auf eine Differenzierung eben genannter Positionen können wir hier nicht eingehen. Bemerkenswert scheint uns vor allem die Vehemenz, mit welcher die Auseinandersetzungen um das Abendmahl geführt wurden. Daran wird deutlich, dass es um mehr ging als um ein theologisches Studienproblem. Es ging um grundsätzliches Welt- und Wirklichkeitsverständnis. Auch heute noch scheiden sich am Abendmahlsverständnis die Geister. In der innerkirchlichen Auseinandersetzung ist es ein Kriterium konfessioneller Identität geblieben. Das könnte darauf hinweisen, dass die damit verbundenen Fragen weiterhin von grundlegender Bedeutung sind.

1.2 *Bekehrung ohne Umkehr*

1.2.1 Ein Erlebnis

Christlicher Glaube ruft zur Umkehr. Und: Die dazu nötige persönliche Bekehrung vollzieht sich in einer Reihe von methodischen Schritten. So wurde es mir an einer Veranstaltung der Zeltmission, die ich als Jugendliche besuchte, mitgeteilt. Ich war dorthin gegangen, weil ich in meinem Glauben nach dem Wunder wirklich erfahrbarer Veränderung suchte. Heute würde ich sagen, ich suchte damals schon das in meiner existentiellen Wirklichkeit gestaltannahmende und gestaltende Wort. Musste es sein, so war ich bereit, mich auf radikale Bekehrung und das drängende „jetzt oder nie“ des Predigers einzulassen. Also Sünden bekennen (welche?), Gott um Vergebung bitten, Jesus zu mir ins Herz kommen lassen (wie?), danken für die Errettung.

Alles vollzog ich damals mit Ernst und Inbrunst. Doch als es dann soweit sein sollte, geschah, wenn ich ganz ehrlich war, nichts. Die Wirkung würde sich nach und nach einstellen, hoffte ich. Aber auch von der Person, die speziell noch mit mir gebetet hatte und mir vermittelnde Begleitung versprochen hatte, hörte ich später nichts mehr. Nach und nach überkam mich das Gefühl, in des Kaisers neue Kleider geschlüpft zu sein. Keine Verwandlung wurde sichtbar, auch nicht als innere Umwandlung.

1.2.2 Bleibende Sehnsucht

Christlicher Glaube ruft zur Umkehr, das Bekehrungserlebnis aber ist nicht durch einen willentlichen Akt machbar. Diese grundsätzliche Ausgangslage hat Konsequenzen: Psychisch vereinnahmende und manchmal geradezu gewalttätige Redekunst gewisser „Bekehrungsmacher“ weckt zu Recht Misstrauen. Stattdessen wird von vielen eine offene und tolerante Glaubenshaltung gefordert, also keine ausschliessende Wort- und Wahrheitsverkündigung, kein „jetzt oder nie“. Jede und jeder soll Anrecht haben auf den eigenen Glaubensweg, die eigene Glaubensformulierung. Die Frage stellt

sich allerdings, ob dies nicht zu einem gewissen „Umkehrmangel“ im gläubigen Erleben führt. Möglich wäre, dass ein aus dem religiösen Bekenntnis ausgeklammerter und verdrängter Bekehrungsanspruch anderweitig umso apodiktischer zum Zuge kommt, zum Beispiel im ideologisch-politischen Bereich, wenn dogmatische Ansichten in absoluter Weise über richtig oder falsch entscheiden. Oder es geschieht in der ethischen Forderung, wenn nur eine bestimmte Lebensführung akzeptiert wird, etwa im Bereich ökologischen Verhaltens. Vielleicht ist es nicht nur spezifisch christlicher Glaube, nicht nur das explizit Religiöse, sondern die menschliche Lebensbedingtheit an sich, die nach Umkehr ruft. Und tut der Glaube nichts anderes, als dass er diesen Ruf aufnimmt, in seine existentielle Dimension hineinhört, ihm Sprache und Gestalt verleiht. Die Frage bleibt, was die eigentliche Qualität und Beschaffenheit glaubender Umkehr ausmachen könnte.

1.2.3 Psychoanalytisches

Dass in unserem Leben etwas nach Umkehr, nach Wandlung ruft, ist zunächst eine Hypothese der Frömmigkeit. Hingegen ist es das Verdienst der Psychoanalyse nach Sigmund Freud, im säkularen Bereich aufgedeckt zu haben, inwiefern wirkliche Veränderung nicht nur Sache unserer bewussten Entscheidung ist, sondern einer intensiven Auseinandersetzung mit unbewussten Persönlichkeitsanteilen bedarf. Allerdings bleibt auch dann die angestrebte Veränderung ein anspruchsvolles, manchmal auch illusorisches Lebensziel. Denn nichts sitzt laut Psychoanalyse so tief wie die in frühesten Kindheit eingeübte psychische „Motorik“, die allererster Lebensbewältigung diene. Was sich da im wahrsten Sinne „eingefleischt“ hat, bestimmt – wenn auch unbewusst – weitgehend den eigenen Sitz im Leben, auch dann, wenn Verhalten und Reaktionsweisen aktuellen Lebensrealitäten längst nicht mehr entsprechen.

Soll tatsächlich beim Einzelnen sich etwas verändern und umgestalten können, müssen deshalb in einem ersten Schritt primäre Muster in sorgfältiger Erinnerungsarbeit freigelegt werden. Umkehr bedingt zuerst Rückkehr. Oder um es in einem Bild auszudrücken: Nichts bringt es, über alten Verputz einen neuen zu kleistern. Die alten Bruchstellen würden sich bald auf die hinzugefügte Schicht übertragen. Behutsam müssen stattdessen bereits aufgetragene Schichten abgeklopft und losgelöst werden, bis die dahinter verborgene Grundstruktur der Wand erkennbar wird und sich zur entsprechenden Gestaltung freigibt. Das Werkzeug aber, mit dem solch heikle und langwierige Arbeit in der analytischen Praxis geleistet wird, ist kein anderes als das Wort – von der Seite des Analysanden⁵ möglichst frei

⁵ Mit der weiblichen bzw. männlichen Form handhaben wir es so, dass in der

ausgesprochen, von der Analytikerin aufgenommen, manchmal auch aktiv von ihr gesetzt. Erstaunlich ist dabei, dass über den – der Intention nach – rein naturwissenschaftlichen Zugang Freuds ausgerechnet das Wortgeschehen für unser Jahrhundert neuen Kredit bekam.⁶ Die Theologie hingegen fand bis heute für ihre Wortwirksamkeit in der Verkündigung, das heisst in der Verheissung von Umkehr, Wandlung – da, wo sie nicht direkt in therapeutische Bereiche ausweichen konnte – wenig neue Wege.

1.2.4 „Hoc est corpus meum“

Besonders betroffen von theologischer Wortverlegenheit ist das reformiert gefeierte Abendmahl. Anspruch und Wirklichkeit von Wortgeschehen fallen hier deutlich auseinander. Das Abendmahl ist im liturgischen Geschehen eigentlich Kernstück des leibhaftigen, existentiell und substantiell erfahrbaren Glaubens. Es ist das Fest der Wandlung und Wende, der Umkehr von Karfreitag zu Ostern. Das darin zugesprochene Wort wird von vielen Menschen aber als besonders lebensfern und leer-formelhaft empfunden. Zudem erscheint das Herzstück Abendmahl im traditionell-reformierten Gottesdienst oft als liturgisches Anhängsel. Zuweilen wird versucht, der Verlegenheit durch eine liturgische Banalisierung des Abendmahls zu entkommen. Weil das Wort partout nicht Leib werden will, wird der Akzent des Geschehens in der Feier verschoben und das Abendmahl zu einem Fest netten Teilens und freundlicher Gemeinschaft gemacht. Gemeinsames Brotbrechen und Trinken, als symbolisch-sinnliche Handlung, wird zum leicht nachvollziehbaren Ereignis, auch für den seltenen Kirchengast. Das Wortgeschehen als zentrales Mysterium, als Ereignis von Wandlung, verliert dabei an Bedeutung.⁷ Im biblisch begründeten Abendmahl erweist sich aber nach wie vor das in der Gestalt Jesu eingesetzte Wort als Beginn, als Auslöser, als Urfundament existentiellen Glaubensgeschehens und vollzogener Umkehr. „Hoc est corpus meum. Pro vobis“.⁸ Als sei das wirkende Wort Gottes in solcher Gestalt in besonderer Weise zu finden.

Regel im Falle des Patienten, Analysanden, Gläubigen etc. die männliche Form auch für die weibliche gilt, im Falle der Analytikerin, Ärztin, Pfarrerin etc. die weibliche Form die männliche miteinschliesst. In allen sonst auftretenden Fällen gebrauchen wir abwechselungsweise die inklusiv weibliche oder inklusiv männliche Form – oder geben auch einmal beiden Platz.

⁶ Wobei auch der Psychoanalyse später durch eine allgemein um sich greifende Krise des Wortes einseitige Wort- bzw. Kopflastigkeit vorgeworfen wurde

⁷ Es ist allerdings in der letzten Zeit auch eine wachsende Erneuerungsbewegung in der reformierten Kirche festzustellen, die sich um neue Formen der Abendmahlsfeier bemüht und darin eine Vertiefung des spirituellen Erlebens sucht.

⁸ „Dies ist mein Leib; für euch (hingegen)“.

2. Zu Methode und Inhalt

Das Folgende erläutert das weitere Vorgehen, die Arbeitsweise und gibt einen Überblick zum Gesamtverlauf der Arbeit.

2.1 *Bausteine*

2.1.1 Grundsätzliches

Was hat es mit dem Wort auf sich, das wirkliche Gestalt annimmt, erfahrbare Umkehr bewirkt, neue Wege offenlegt und neue Gangarten erzeugt? Und worin findet solch wortgeschaffene Umkehr und Neugestaltung ihre Grundorientierung, was ist die Qualität ihrer innersten Bewegung? Und: Was könnte dies für heutige Verkündigung bedeuten?

So lauten die Ausgangsfragen, die den Gang dieser Arbeit bestimmen. Dabei handelt es sich um einen derart grossen Themenbereich, dass wir inhaltlich und methodisch bestimmte Grenzen setzen müssen. Wir nennen es ein Arbeiten mit Bausteinen. Da es nicht unsere Absicht sein kann, eine allumfassende Abhandlung zu schreiben, wählen wir einzelne, für unser Thema besonders brauchbare Elemente aus und setzen sie zueinander in Beziehung. Wir versuchen, sie in einer Art zusammenzufügen, dass sich daraus eine solide Argumentationsgrundlage ergibt, ohne dass die Identität des einzelnen Elements – oder Bausteins – aufgegeben werden muss. Aus der so entstandenen Ausgangsbasis könnten weitere Entwicklungen wachsen.

2.1.2 Suchen im Steinbruch

Woher kommen die Elemente, die – verschiedenartigen Natursteinen vergleichbar – zum gemeinsamen Fundament werden können, sich in ihrer inneren Beschaffenheit aber unterscheiden? Zwei Steinbrüche bieten sich an: Jener der Theologie und jener der Psychoanalyse. An beiden Orten ist in bezug auf den Menschen und dessen Seele viel vom Wort die Rede beziehungsweise im Gebrauch. Ebenso geht es in beiden Bereichen, wenn auch in verschiedenster Ausformung, um einen Anspruch auf Veränderung und um mögliche Umkehr. Wir beginnen mit dem Steinesammeln im jeweils besonders profilierten Urgestein.

Im theologischen Bereich sind das ausgewählte Stellen des 4. Evangeliums, das gleich zu Beginn das „fleischgewordene“ Wort als entscheidendes Weltgeschehen zur Sprache bringt («Am Anfang war das Wort...» Joh 1,1ff. und: «Das Wort wurde Fleisch...» Joh 1,14). Im psychoanalytischen Bereich sind es Schriften von Sigmund Freud, dessen

Wort- beziehungsweise Sprachanwendung in der analytischen Praxis wir bereits erwähnt haben.⁹

2.1.3 Zwei Herzstücke

Um Wort und Umkehr, Wandlung geht es in unserer Arbeit. Wir könnten nun also johanneische Texte und Freudsche Schriften in bezug auf dieses Thema durchforschen und in argumentativer Weise das eine zum anderen setzen. Möglicherweise würde aber die existentielle Verankerung fehlen. Die Psychoanalyse ist wie gesagt nicht nur Theorie, sie hat eine Praxis. Dort ist auch der konkrete Ort von Wort- und Veränderungsgeschehen.

Vergleichbares gilt für das 4. Evangelium. Im beschreibenden Text offenbart sich inneres Geschehen. Es ist ja vom Wort, das Fleisch wurde, die Rede und von der grundlegenden Erfahrung, dass Karfreitag sich in Ostern wandelt. So gesehen liegt im Text Abendmahlsgeschehen, das im 4. Evangelium zwar liturgisch keine explizite Einsetzung findet, umso mehr aber theologisch prägend dem Text innewohnen könnte.¹⁰ Unser theologisches Nachdenken über Wort und Umkehr muss sich deshalb seinerseits in diesem Geschehen verankern.

Analytischer Praxis und Abendmahl ist dabei etwas gemeinsam: Sie können von aussen analysiert und beschrieben werden, in ihrer Tiefe und Wirksamkeit erfasst sie aber nur, wer sich selber in das jeweilige Geschehen hineinbegibt. So stellen Abendmahl und analytisches Setting sozusagen das verborgene Herzstück des jeweiligen Steinbruchs dar, die Höhle, in die hineingegangen werden muss, um das Eigentliche zu ergründen. Wir könnten – was allerdings Freudscher Ausdrucksweise entgegenläuft – von einer Art Mysterium¹¹ sprechen, das sich hinter dem von aussen sichtbaren Taggestein des Textes, der Theorie, auftut.

⁹ Siehe 1.2.3. Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass Freud in seinen Entdeckungen nicht „Urgestein an sich“ bedeutet, sondern aus einem grösseren Forschungszusammenhang heraus zu verstehen ist. „Urgestein“ wurde er aber für die von ihm ausgehende psychoanalytische Schule mit ihren weiteren Entwicklungen.

¹⁰ Wir gehen später ausführlicher auf die Frage ein, weshalb das 4. Evangelium im Gegensatz zu den Synoptikern (Mk, Mt, Lk) keine explizite Beschreibung der Abendmahlseinsetzung kennt (siehe III. 2.3.2). Auch werden verschiedene Argumente, weshalb der johanneische Text vom Blickwinkel des Abendmahlsgeschehens aus gelesen werden kann (als *eine* Möglichkeit neben anderen), im Verlauf der Arbeit sich noch herauskristallisieren.

¹¹ Der Sprachphilosoph George Steiner definiert „Mysterium“ als das, was sich nicht auf die Ratio oder auf pragmatisches Kalkül zurückführen lässt. Es ist der Ort der Nicht-Reduzierbarkeit, des Unmittelbaren. (Steiner, Von realer Gegenwart 33).

Diesem Verborgenen und zugleich Zentralen im jeweiligen Steinbruch einmal nachzugehen, die beiden Herzstücke einander nahezurücken, noch bevor wir sie auch zu den dazugehörigen Texten und Schriften in argumentativen Bezug setzen, wird das Ziel des nächsten Kapitels sein.

2.2 Übersicht

In ihrem Gesamtverlauf umfasst die Arbeit drei Teile: Kapitel I, II und III dienen der Vorbereitung (Teil A). Nach der *Einleitung* (I) und dem – bereits angekündigten – *Vergleich zwischen Abendmahl und analytischem Setting* (II) folgen einige *grundsätzliche Überlegungen zu Berührungspunkten* zwischen den an sich so verschiedenen Gedankenwelten der Freudschen Psychoanalyse und der johanneischen Theologie (III).

Es folgt dann der eigentliche Hauptteil (Teil B). In sechs Kapiteln, die sich jeweils paarweise gruppieren, werden von johanneischer wie Freud-scher Seite drei Themenschwerpunkte beleuchtet. Kapitel IV und V handeln vom *Wortgeschehen*, Kapitel VI und VII von der *Mittlerrolle*, die, wie Kapitel II zeigen wird, sowohl im Abendmahlsgeschehen wie auch in der analytischen Praxis grundlegend ist. Kapitel VIII und IX schliesslich greifen das Thema *Umkehr, Veränderung, Wandlung* auf. Nach jedem der drei Themenabschnitte folgt eine kurze Zwischenbilanz zum theologisch-analytischen Dialog. Auch wird das theologische Mitdenken nach und nach Einfluss nehmen auf die Verstehensweise psychoanalytischer Vorgänge. Ebenso wird Psychoanalytisches gegen Ende in unsere theologischen Interpretationsmuster einfließen. Dies wird aber in der einen wie in der anderen Hinsicht jedesmal kenntlich gemacht.

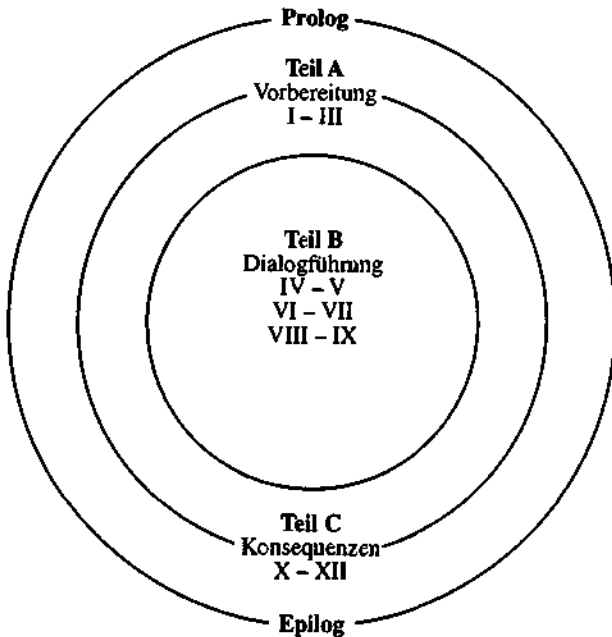
Was die ausgewählten Johannestexte anbelangt, verwenden wir bei jedem der drei Themenbereiche eine andere Interpretationsmethode. Dies entspricht einer inhaltlichen Entwicklung und wird später noch genauer erläutert. Was die Psychoanalyse angeht, halten wir hier schon fest, dass wir uns nur mit der Sichtweise und Anwendung Freuds befassen und keine Weiterentwicklungen der analytischen Schule einbeziehen. Als kritischer Kommentator wird uns einzig der Philosoph Paul Ricoeur begleiten.¹² Immer in

¹² Diese inhaltliche Beschränkung hat in der Hauptsache folgenden Grund: Freud zu verstehen in bezug auf sein psychoanalytisches Vorgehen, ihn gleichzeitig kritisch zu lesen aus der Sicht von Ricoeur (der unsere Fragestellung in klärender Weise unterstützt und weiterführt) und das Ganze dann in konstruktiven Dialog zu setzen mit johanneischer Theologie (ihrerseits ein äusserst vielseitiges Gebiet), ist ein derart komplexes Unterfangen, dass wir uns in der Sorge um ein effektives Vorwärtsschreiten der inneren Argumentation wie auch in Anbetracht grundsätzlicher Übersichtlichkeit in dieser Arbeit auf die wenigen, ausgewählten Positionen beschränken mussten. Zwar finden sich vereinzelt Hinweise auf andere analytisch

den direkten Dialog miteinbezogen sind die beiden „Herzstücke“, analytisches Setting und Abendmahl.

Der letzte Teil der Arbeit schliesslich ist eine Art Rückblick und Ausblick (Teil C). Noch einmal wird in Kapitel X zusammengefasst, was uns der theologisch-analytische Dialog gebracht haben könnte und was er insbesondere für die *Abendmahlsfrage* bedeutet. Ausgangsfragen, die in Kapitel II gestellt wurden, werden hier noch einmal aufgenommen. Kapitel XI entwirft entsprechende Qualitäten für die *Homiletik*. Kapitel XII schliesslich verdichtet das Ganze zu einem theologischen Ansatz, welcher in der *Konvivialität* seine Grundausrichtung findet.

Ganz in diesem Sinne führt uns der Epilog dann zurück an den Küchentisch, von welchem bereits im Prolog die Rede war.



Forschende. Die entsprechenden Positionen bestimmen aber nicht den Gesamtduktus der Arbeit. Die vorliegende Arbeit geht also in gewisser Hinsicht „hinter den Stand der Forschung“ zurück. Was nicht heisst, dass die hier neu erarbeitete Position von den Lesenden nicht selbst in kreativen Dialog zu aktuellen Thesen gesetzt werden kann. (Die Bezugnahme im johanneischen Bereich ist breiter angelegt. Wir werden uns aber auch dort – im Interesse des Ganzen – in einigen Fragen mit *Hinweisen* auf die aktuelle Forschungsdiskussion begnügen müssen.)

II Zwei Inszenierungen: Abendmahlsfeier und psychoanalytische Sitzung

1. Vergleichbar – Unvergleichlich

Es mag überraschen, vielleicht befremden, Abendmahlsfeier und psychoanalytische Sitzung miteinander zu vergleichen. Bereits einer theoretischen Diskussion zwischen Freudschem Gedankengut und johanneischer Theologie scheint einiges im Wege zu stehen. Die jeweiligen Prämissen sind allzu verschieden. Auch waren die Beziehungen vom theologischen zum analytischen Bereich langezeit von gegenseitiger Kritik und Ablehnung gezeichnet.

Noch deutlicher könnte das Trennende für die beiden „Herzstücke“ gelten, die als konkrete Inszenierung und Umsetzung von Theorie einerseits und Glaubenslehre andererseits auftreten. Im einen Fall handelt es sich – im eigenen Anspruch – um ein weltanschaulich neutrales, methodisch-therapeutisches Setting, im anderen Fall um ein Ritual, das einer ganz bestimmten Glaubenswelt entspringt.



Es ist aber nicht nur die Freude am Experiment, am Ungewöhnlichen, die uns zu einer Zusammenschau verleitet. Es steht dahinter eine Erfahrung, die im konkreten Erleben, wider Erwarten, das eine dem anderen sich annähern sah. Da es sich aber um eine Einzelerfahrung handelt, die an dieser Stelle vielleicht eher Intuition genannt werden müsste, berechtigt dies noch nicht zu irgendwelchen Schlüssen. Es öffnet aber eine Tür, der vermuteten Gemeinsamkeit einmal vorurteilslos nachzugehen.

Im Folgenden tun wir nichts anderes, als zwei konkrete Inszenierungen, zwei erfahrbare Umsetzungen nebeneinander zu stellen. Wir beschreiben, was im einen oder anderen Fall geschieht und achten auf mögliche Parallelen. Dies in bezug auf den äusseren Ablauf wie auch auf die Bereiche Wortgeschehen, Rollen und Umkehr (Veränderung, Wandlung). Zwei Dinge miteinander zu vergleichen, heisst noch nicht, sie einander gleichsetzen zu wollen.

1.1 Gleichbleibender Ablauf: Setting – Liturgie

Vorbemerkung: Die den folgenden Abschnitten zugeordneten Zitate aus den Schriften Freuds beziehungsweise aus dem 4. Evangelium¹ sind nicht als argumentative Belege zu verstehen. Sie können aber Denkanstoss, Denkberührung bedeuten zwischen zwei an sich fremden Gedankenwelten – immer auch unter Einbezug der entsprechenden „Herzstücke“.

«Der Psychoanalytiker weiss, dass er mit den explosivsten Kräften arbeitet und der selben Vorsicht und Gewissenhaftigkeit bedarf, wie der Chemiker.»²

«In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.»³

Traditionelle Abendmahlsfeier und psychoanalytische Sitzung verbindet zuerst ein äusseres Merkmal: Sie wiederholen sich regelmässig und bleiben in ihrem Ablauf unverändert. Ein klar gegebener Rahmen bestimmt das Geschehen im einen wie im anderen Fall. Das verbindlich Gleichbleibende ermöglicht, aus der äusseren Bewegung des Alltäglichen hinauszutreten und Zugang zu einem anderen (Zeit-)Raum zu finden. Tiefere psychische Schichten und Handlungshintergründe werden offengelegt, während die gegebene Ordnung dem innerlich Aufgewühlten verlässlichen Schutz bietet.

Zum Abendmahlskerngeschehen gehören: Glaubensbekenntnis, Bitte um Vergebung der Sünden,⁴ Lesung des überlieferten Einsetzungsberichtes mit Ankündigung von Jesu Tod und Auferstehung, Einsetzung der Elemente Brot und Wein, in die Einsetzungsworte integrierte Austeilung an die Helfenden, welche zugleich die um den Abendmahlstisch versammelten Jünger symbolisieren, Austeilung an die Gemeinde und Dankgebet.

¹ Ohne weiteren Hinweis stammen alle deutschen Bibelzitate aus der Übersetzung der Zürcherbibel, Zürich¹⁹ 1987.

² Freud, Übertragungsliebe, Studienausgabe Ergänzungsband (EB) 230.

³ Joh 16.33.

⁴ Glaubensbekenntnis und/oder Schuldbekenntnis wird heute zum Teil weggelassen, was nicht ohne Bedeutung ist.

Zum Grundablauf im psychoanalytischen Geschehen gehören: grundsätzlich gleichbleibender zeitlicher und örtlicher Rahmen, ebenso gleichbleibende äussere Inszenierung: Von Anfang bis Ende der sich regelmässig wiederholenden Sitzungen liegt der Analysand auf der Couch, die Analytikerin sitzt in ihrem Stuhl hinter ihm, so dass sie ihn, wenn auch in beschränktem Ausmass, sehen kann, er sie aber nicht. Auch die Gesprächsstruktur bleibt sich äusserlich gleich: Thema ist nur die Erfahrungswelt des Analysanden. Die Analytikerin interveniert oder schweigt dazu nach Gutdünken.

1.2 Das Wortgeschehen

«Wir wollen übrigens das Wort nicht verachten. Es ist doch ein mächtiges Instrument. [...] Worte können unsagbar wohl tun und fürchterliche Verletzungen zufügen. Gewiss, zu allem Anfang war die Tat, das Wort kam später, es war unter manchen Verhältnissen ein kultureller Fortschritt, wenn sich die Tat zum Wort ermässigte. Aber das Wort war doch ursprünglich ein Zauber, ein magischer Akt, und es hat noch viel von seiner alten Kraft bewahrt.»⁵

«Ohne das Wort ist auch nicht eines geworden, das geworden ist.»⁶

Abendmahl und psychoanalytische Sitzung sind Wortgeschehen. Aktives Aus- und Ansprechen dient in beiden Fällen nicht nur der blossen Beschreibung oder Erläuterung eines äusseren Sachverhalts, sondern die Sprache ist selbst Ort, in der Wirklichkeit ihre Gestalt findet. Dies in doppelter Hinsicht:

1.2.1 Wortgestalt der Geschichte

«Wesentlich [...] ist die Behauptung, dass der Wahnsinn nicht nur Methode hat, wie schon der Dichter erkannte, sondern dass auch ein Stück historischer Wahrheit in ihm enthalten ist.»⁷

«Wir reden, was wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben.»⁸

Sowohl im Abendmahl als auch in der psychoanalytischen Sitzung wird durch das Medium der Sprache (traumatische) Geschichte erinnert und

⁵ Freud, Laienanalyse, EB 279.

⁶ Joh 1,3.

⁷ Freud, Konstruktionen in der Analyse, EB 404. Mit dem „Dichter“ verweist Freud auf Shakespeare, der in *Hamlet*, II. Akt, 2. Szene Polonius sagen lässt: *«Though this may be madness, yet there's method in it.»*

⁸ Joh 3,11.

reinszeniert. Wobei es in beiden Fällen nicht nur um historisch-faktisch beweisbare Realität geht, sondern um Wahrheiten persönlicher und kollektiver Betroffenheit. Im Abendmahlsgeschehen entspringen diese der gewachsenen Tradition des Glaubens, im psychoanalytischen Bereich der inneren Erlebniswelt und Verarbeitungsstruktur der Psyche. Objektiv historische Begebenheiten gelten allerdings im ersten wie im zweiten Fall als grundlegender Anlass und wirken mitgestaltend in die Reinszenierung hinein. Durch das in der Sprache Ausgesprochene wie zum Beispiel: „In der Nacht, als Jesus verraten wurde...“ oder: „Als Kind wagte ich nur im Verborgenen...“ wird vergangenes Geschehen zur realen Gegenwart und erklären sich Geschehnisse der Gegenwart durch Rezeptions- und Handlungsmuster der Vergangenheit.

In der Psychoanalyse geschieht die Erinnerungsarbeit im Versuch, im Abendmahl aus der Verheissung, auf diese Weise in die Möglichkeit einer offenen Zukunft zu finden.

1.2.2 Benennen der Elemente

«Wir verpflichten ihn [den Neurotiker] auf die analytische Grundregel, die künftig sein Verhalten gegen uns beherrschen soll. Er soll uns nicht nur mitteilen, was er absichtlich und gern sagt, was ihm wie in einer Beichte Erleichterung bringt, sondern auch alles andere, was ihm seine Selbstbeobachtung liefert, alles, was ihm in den Sinn kommt, auch wenn es ihm unangenehm zu sagen ist, auch wenn es ihm unwichtig oder sogar unsinnig erscheint.»⁹

«Die Frau antwortete und sagte: Ich habe keinen Mann. Jesus sagt zu ihr: Mit Recht hast du gesagt: Ich habe keinen Mann [...] und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Da hast du die Wahrheit gesagt.»¹⁰

«Darauf sprach Jesus: Auch ich verurteile dich nicht.»¹¹

Was ich nicht weiss oder wage, mit dem entsprechenden Wort zu benennen, verbirgt sich vor mir in seiner Macht über meine Wirklichkeit. So liesse sich Freuds Überzeugung begründen, dass innerhalb des psychoanalytischen Geschehens vom Analysanden alles in Vorstellung und Gedanken Auftauchende benannt und ausgesprochen werden soll. Wo unbewusst-

⁹ Freud, psychoanalytische Technik, EB 413 (Hervorhebungen durch den Verfasser). An gleicher Stelle bringt Freud den Unterschied zwischen Beichte und Analyse noch genauer auf den Punkt: *«Aber der Unterschied (zur Beichte) ist gross, denn wir wollen von ihm (dem Neurotiker) nicht nur hören, was er weiss und vor anderen verbirgt, sondern er soll uns auch erzählen, was er nicht weiss.»*

¹⁰ Joh 4,17-18.

¹¹ Joh 8,11.

treibendes Es herrscht, soll bewusst-bestimmendes Ich werden. Wobei gerade das belanglos dahingesprochene Wort zuweilen auf einen weit weniger belanglosen, verborgenen Hintergrund hinweist.

Im Abendmahlsgeschehen wiederum spielt das Erinnern und Bekennen eine wichtige Rolle – über das im eigenen Wissen Verursachte hinaus. Bekannt wird die Teilhabe an einem Geschehen, bei dem die Bekennenden nicht real gegenwärtig waren, das aber tieferer Seelenwirklichkeit entspricht.

Und noch in anderer Weise lässt sich vom Abendmahl sagen: Die dem Menschen zugesprochene Sprachwirklichkeit ist immer auch elementare Wirklichkeit. Gott wird im Element benannt, das Element selber wird also zumindest zum sprachlichen „locus Dei“. „Da ist Brot, es ist mein Leib, für dich gebrochen.“ Das Wortgeschehen greift ins Elementare und begreift dessen Wirklichkeit. Weil das Wort so Fleisch oder eben leibhaftig wird, bekommt das Leibliche¹² in diesem Wort einen Namen, steht nicht mehr nur unter zwingender Gesetzlichkeit, sondern hat Anteil an befreiender Erlösung.

1.3 Die Rollen

Protagonisten im psychoanalytischen Geschehen sind Analytikerin und Analysand, im Abendmahl in der Regel die Pfarrerin und die Gläubigen, wobei die Figur der Pfarrerin eine Art Zwischengängerin darstellt. Einerseits steht sie in der Christusrepräsentanz, andererseits ist sie selber eine der Gläubigen. Das Szenario könnte hier also auch heißen: Christus und die Gläubigen. Wir versuchen, den Vergleich auf dieser Ebene weiterzuführen.

1.3.1 Gesunder und Kranker

«Nun verlangen wir auch, dass jeder, der die Analyse an anderen ausüben will, sich vorher selbst einer Analyse unterwerfe. Erst im Verlauf dieser „Selbstanalyse“ (wie sie missverständlich genannt wird), wenn sie die von der Analyse behaupteten Vorgänge am eigenen Leib – richtiger: an der eigenen Seele – tatsächlich erleben, erwerben sie sich die Überzeugungen, von denen sie später als Analytiker geleitet werden.»¹³

«Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht.»¹⁴

¹² Damit ist hier nicht nur der Körper an sich gemeint, sondern der ganze Bereich irdisch menschlicher Bedingtheit.

¹³ Freud, Laienanalyse, EB 290.

¹⁴ Joh 12,24.

«Dann sagte er zu Thomas: Reiche deinen Finger hierher und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie mir in die Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!»¹⁵

„Nur der Verwundete kann heilen“: dieser Grundsatz scheint sowohl für den psychoanalytischen Bereich wie auch für das Abendmahlsgeschehen zu gelten. Jede Analytikerin muss einmal selbst Analysandin gewesen sein. Will sie zur hilfreichen Ärztin werden, muss sie in gewisser Hinsicht den Weg, auf dem sie ihren Analysanden jetzt begleitet, kennen und seine Not und Notwendigkeit für sich selber erlebt haben.

Ebenso gehört es zur zentralen Abendmahlsaussage, dass Christus die menschliche, leiblich-seelische Bedingtheit und Verwundbarkeit selbst angenommen hat und bis zur Todesverfallenheit verkörpert. Nur so wird er für die Glaubenden zum „Brot des Lebens“.

1.3.2 Abgrenzung und Vermischung

«Die Gewährung des Liebesverlangens der Patientin [gegenüber dem Analytiker] ist ebenso verhängnisvoll für die Analyse wie die Unterdrückung desselben. [...] Man hüet sich, von der Liebesübertragung abzulenken, sie zu verschrecken oder der Patientin zu verleiden; man enthält sich ebenso standhaft jeder Erwiderung derselben.»¹⁶

«Bleibet in mir und ich bleibe in euch.»¹⁷

«Jesus sagt zu ihr: Maria! Da wendet sich diese um und sagt zu ihm auf hebräisch: Rabbuni! Jesus sagt zu ihr: Rühre mich nicht an.»¹⁸

Psychoanalytisches Geschehen und Abendmahlserlebnis erlauben eine Art Wechselspiel der Beziehungen. Beide gründen dessen geeignete Durchführung auf den klar gesetzten Rahmen.¹⁹

So sind zwischen Analytikerin und Analysand die Rollen einerseits deutlich abgegrenzt: Es geht nur um die Situation des Analysanden, die persönliche Geschichte der Analytikerin wird nicht zum expliziten Thema, nichts soll den Analysanden von der Konzentration auf sich selber ablenken. Deshalb auch die grundsätzliche Beschränkung der Begegnung zwischen Analytikerin und Analysand auf einen klar definierten und in seinem Setting festgelegten Zeit-Raum. Dazu gehört auch die alleinige Kommunikation durch das Wort – oder das Schweigen. Innerhalb dieses äusseren

¹⁵ Joh 20,27.

¹⁶ Freud, Übertragungsliebe, EB 225.

¹⁷ Joh 15,4.

¹⁸ Joh 20,16.17a.

¹⁹ Siehe 1.1.

Rahmens kann sich nun aber eine umso grössere psychische Grenzüberschreitung ereignen, eine Vermischung der Identitätsrealitäten, die sich im Phänomen der Übertragung ausdrückt.²⁰ Wir können durchaus von einer virtuellen Einverleibung der Analytikerin durch den Analysanden reden.

Im Vergleich dazu stellen wir auch beim Abendmahl einerseits eine klare Unterscheidung der Rollen zwischen Christus und dem Gläubigen fest. Es geht um die Situation des Gläubigen, die Rollen zwischen Christus und dem Gläubigen sind nicht beliebig austauschbar. Andererseits kommt es innerhalb des liturgisch klar festgelegten Abendmahlereignisses zur elementaren Vermischung und wird der Christusleib vom Gläubigen sogar „materialiter“ aufgenommen.

Das Beziehungsspiel zwischen klarer Abgrenzung und intensiver Vermischung scheint in beiden Fällen Grundelement eines beabsichtigten Geschehens zu sein.

1.4 Umkehr, Veränderung

Sowohl in der analytischen Praxis wie auch im Abendmahlsgeschehen geht es um Veränderung, Umkehr, neue Lebensmöglichkeit. Was dies im einen und anderen Fall bedeuten könnte, wird aus der Gesamtentwicklung unserer Arbeit hervorgehen. Wir nennen hier gemeinsame Kriterien, die dem Veränderungsgeschehen als Vorbedingung zugrunde liegen.

1.4.1 Wissen und Erfahrung

«Wäre das Wissen des Unbewussten für den Kranken so wichtig, wie der in der Psychoanalyse Unerfahrene glaubt, so müsste es zur Heilung hinreichen, wenn der Kranke Vorlesungen anhört oder Bücher liest. Diese Massnahmen haben aber ebensoviel Einfluss auf die nervösen Leidenssymptome wie die Verteilung von Menükarten zur Zeit einer Hungersnot auf den Hunger.»²¹

«Da sprach Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esst und sein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch.»²²

Wir haben es bereits erwähnt: Weder psychoanalytisches Geschehen noch Abendmahlserlebnis lassen sich nur über die Theorie erfassen. Sie geben

²⁰ In der Übertragung reproduziert der Analysand seine in der Vergangenheit entstandenen Beziehungsmuster – das heisst, er projiziert diese auf die Analytikerin (mehr zum Übertragungsphänomen siehe VII. 3.).

²¹ Freud, Über „wilde“ Psychoanalyse, EB 139.

²² Joh 6,53.

ihre Wirkung nur denen weiter, die sich darauf einlassen.²³ So kann ein Mensch über das Unbewusste, über das Phänomen von Verdrängung und Widerstand und das gesamte Funktionieren des psychischen Apparats höchst belesen sein. Er ist deshalb noch lange nicht in der Lage, der eigenen, unbewussten seelischen Struktur näherzukommen oder gar im neurotischen Bereich zu einer inneren Veränderung zu finden.

Ebenso ist das Abendmahl aus theologischer und auch allgemein-religionswissenschaftlicher Sicht begreifbar, analysierbar. Was dabei geschieht, ereignet sich aber nur im erlebten, geglaubten Empfangen des leibgewordenen Wortes.

Nur wer den Weg geht, erfasst etwas von dessen Geheimnis.

1.4.2 Entscheidung und Hingabe

«Sie [die Analyse] [...] ist bei Personen nicht anwendbar, die sich nicht selbst durch ihr Leiden zur Therapie gedrängt fühlen, sondern sich einer solchen nur infolge des Machtgebotes ihrer Angehörigen unterziehen.»²⁴

«Als Jesus diesen daliegen sah und erfuhr, dass er schon lange Zeit so zugebracht hatte, sagt er zu ihm: Willst du gesund werden?»²⁵

Eine Frau erzählt: „Ich ging zwei Jahre lang in die Analyse, weil ein Freund mir so begeistert von seiner Erfahrung erzählt hatte. Jedes Mal habe ich wieder überlegt, was ich erzählen könnte. Aber eigentlich ist in all der Zeit nichts passiert.“ Im psychoanalytischen Geschehen scheint eine gewisse Entscheidung des Analysanden – wenn auch von vielen Widerständen begleitet –, sich wirklich auf das Geschehen einzulassen, Vorbedingung zu sein. Zudem muss sich ein Verhältnis der Glaubwürdigkeit, eine bestimmte Beziehungsqualität, die noch genauer zu untersuchen sein wird, zwischen Analysand und Analytikerin einstellen. Eine gewisse Hingabe als Bereitschaft des wachsenden Zutrauens von seiten des Analysanden ist unabdingbar. Freud schreibt, indem er die Psychoanalyse mit Methoden vergleicht, die bereits in der antiken Medizin grundlegend waren: «Man versetzte die Kranken zum Zwecke der Heilung in den Zustand der „gläubigen Erwartung“, der uns heute noch das nämliche leistet [...]»²⁶

Ähnlich ist innerhalb des analytischen Geschehens auch von der Analytikerin Entscheidung fürs Geschehen und, wenn auch im anders eingegrenzten Sinn, persönliche Hingabe gefordert: «Ich will sie auf die altbe-

²³ Siehe I. 2.1.3.

²⁴ Freud, Über Psychotherapie, EB 115.

²⁵ Joh 5,6.

²⁶ Freud, Über Psychotherapie, EB 110.

kannte Erfahrung verweisen, dass gewisse Leiden und ganz besonders die Psychoneurosen, seelischen Einflüssen weit zugänglicher sind als jeder anderen Medikation. Es ist keine moderne Rede, sondern ein Ausspruch alter Ärzte, dass diese Krankheiten nicht das Medikament heilt, sondern der Arzt, das heisst wohl die Persönlichkeit des Arztes, insofern er psychischen Einfluss durch sie ausübt.»²⁷

Was die heutige reformierte Abendmahlspraxis betrifft, so fällt das grundsätzliche Entscheidungsmoment dahin. Brauchte es früher Taufe, ausführliche Katechese und Konfirmation als Vorbedingung zur Abendmahlzulassung, kann heute jede Person, die aus irgendeinem Grund gerade in der Kirche sitzt, das Abendmahl bekommen.

An der konkreten Heilwirkung scheint der persönliche Glaube aber doch Anteil zu haben und dies über konfessionelle Unterschiede hinweg. Auch in der katholischen Auffassung, laut derer die Realität der Brotverwandlung nur von der priesterlichen Handlung abhängig ist, wird doch der gläubigen Aufnahme des Brotleibes Bedeutung zugemessen. Und die Stimme Luthers: «So ist uns das Sakrament eine Furt, eine Brücke, eine Tür, ein Schiff und eine Tragbahre, in der und durch die wir von dieser Welt fahren ins ewige Leben. Darum liegt es ganz am Glauben. Denn wer nicht glaubt, der ist dem Menschen gleich, der über das Wasser fahren soll und so verzagt ist, dass er dem Schiff nicht traut, und verzagt bleiben muss und niemals selig werden kann, weil er nicht einsteigt und überfahren will.»²⁸

Zu definieren bleibt in diesem Zusammenhang: Wie weit spielt die persönliche Glaubwürdigkeit, die innere Hingabe der Pfarrerin, auch in ihrer Rolle als Christusrepräsentanz, mit hinein ins wirkungsvolle Geschehen – auch dies im Vergleich zur Analytikerin?

1.4.3 Freiheit

«Sie [die Patientin] hat von ihm [dem Analytiker] die Überwindung des Lustprinzips zu lernen, den Verzicht auf eine naheliegende, aber sozial nicht eingeordnete Befriedigung zugunsten einer entfernteren, vielleicht überhaupt unsicheren, aber psychologisch wie sozial unadeligen. Zum Zwecke dieser Überwindung soll sie durch die Urzeiten ihrer seelischen Entwicklung durchgeführt werden und auf diesem Weg jenes Mehr von seelischer Freiheit erwerben, durch welches sich die bewusste Seelenständigkeit – im systematischen Sinne – von der unbewussten unterscheidet.»²⁹

²⁷ Ebd. 111.

²⁸ M. Luther, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften 70.

²⁹ Freud, Übertragungsliebe, EB 229.

«Und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen»³⁰

Geschieht in irgendeiner Weise Veränderung, bei der persönliche Entscheidung und Glauben mitwirkende Faktoren sind, dann setzt dies auch einen Ort der Freiheit voraus, als Vorbedingung, überhaupt entscheiden zu können beziehungsweise die Wahl zu haben, zu glauben oder nicht zu glauben. Der Zugang zu solcher Freiheit liegt weder in der Psychoanalyse noch im Abendmahlsgeschehen auf der Hand. Zwängende Seelenstruktur auf der analytischen Seite, der Sünde verfallene Existenzbedingtheit auf der theologischen Seite zeichnen kein Bild eines frei handelnden und entscheidenden Menschen.

Nun wird im Verlauf der analytischen Sitzungen viel von solch psychischer Altlast und festgefahrener Erlebnisstruktur aufgedeckt, was dann irgendeinmal zur Systemdurchbrechung oder vielmehr Neuorganisation der Verhaltensweisen zu befähigen scheint. Wo genau liegt aber der Ort der Freiheit des Analysanden begründet, der ihn befähigt, sich im entscheidenden Moment einer qualitativ veränderten Daseinsmöglichkeit zu öffnen – oder auch nicht zu öffnen?

Was das Abendmahl anbetrifft, so liegt die Verheissung darin, dass ein wiederholtes Bekennen von Erlösungsbedürftigkeit und das gläubige Erinnern und Empfangen der in der Gestalt und Geschichte Christi freigewordenen Erlösungskraft zu eigenem Freiwerden führt und dies auch die Möglichkeit einer gewissen Lebens-Neugestaltung in sich trägt. Ist dabei aber letztlich nur Gottes handelnde Freiheit am Werk, die des menschlichen Glaubens und Bekennens nicht wirklich bedarf? Oder liegt im Menschen selbst ein Ort der Freiheit, der verantwortliche Entscheidung möglich macht und damit auch Veränderung?

Eine ähnlich gelagerte, das heisst ungelöste Freiheitsfrage stellen wir also sowohl für die analytische Praxis wie auch für das Abendmahlsgeschehen fest. Festzuhalten ist ebenfalls für Theologie und Psychoanalyse, dass der Weg in die qualitative Veränderung kein leichter ist. Grosser psychischer Widerstand scheint sich dem entgegenzustellen, was für den Menschen befreiteres Leben bedeuten könnte.

1.4.4 Der Erfolg

«Gewiss erreichen wir nicht immer zu siegen, aber wenigstens können wir meistens erkennen, warum wir nicht gesiegt haben.»³¹

³⁰ Joh 8,32.

³¹ Freud, Die psychoanalytische Technik, EB 420.

«Wahrlich, wahrlich, der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast.»³²

Der analytischen Praxis wie dem Abendmahl ist eigen, dass der Erfolg, die effektive Wirkung des Geschehens sich nur schwer messen lässt. Es bleibt eine offene Frage, wie weit sich die Lebensrealität eines Menschen explizit durch psychoanalytisches beziehungsweise eucharistisches Geschehen verändert. Im Bereich der Psychoanalyse muss die Antwort nur schon auf Grund verschiedener Krankheitsbilder unterschiedlich ausfallen. Vielleicht liesse sich in beiden Fällen zumindest eine veränderte Sichtweise der Realität feststellen, mit qualitativen Folgen für die grundsätzliche Lebensbewältigung – was aber ganz der subjektiven Sicht des Analysierten oder des Gläubigen entspringt.

Ausgesprochene oder unausgesprochene Gedanken wie: „Der hat doch eine Analyse gemacht, und trotzdem verhält er sich so unmöglich...“ oder: „Die ist doch gläubig, so etwas hätte ich von ihr jetzt nicht erwartet...“ sind wohl nicht selten anzutreffen.

1.5 Zwischenbilanz

Der Vergleich zwischen psychoanalytischer Sitzung und Abendmahlsgeschehen hat uns an einige Berührungspunkte herangeführt. Dies berechtigt, unsere Untersuchungen in der Folge zu vertiefen. Bevor wir darauf eingehen, stellen wir aber auch ein paar wegleitende Fragen zur Unterschiedlichkeit. Sie ergeben sich aus dem bisher Dargestellten und führen darüber hinaus. Aus theologischer Sicht stellen wir sie an die Psychoanalyse, aus psychoanalytischer Sicht an die Theologie.

³² Joh 13,38.

2. Aus theologischer Sicht: Fragen an die Psychoanalyse Aus psychoanalytischer Sicht: Fragen an die Theologie

Auf Grund der vorhergehenden Überlegungen konzentrieren wir unsere Fragen auf die drei Bereiche: Wortgeschehen, Rolle sowie Veränderung, Umkehr.³³

2.1 Zum Wortgeschehen

2.1.1 Anfrage an die Psychoanalyse

Abendmahl und psychoanalytische Sitzung stehen im Zeichen des Wortgeschehens. Nun wird im theologischen Wortverständnis zwischen Wort Gottes und menschlichem Wortgebrauch unterschieden. Gott kann sich im menschlichen Wort manifestieren, nichts lässt aber Gottes freischaffenden Wortgeist in diesen oder jenen Wortgebrauch hineinzwingen.³⁴

Aus psychoanalytischer Sicht hingegen sind Wortverwendung und Spracherlebnis ganz im menschlichen Bereich angesiedelt. Aus welcher Legitimation heraus und in welcher Verantwortung wird nun von der Analytikerin das Wort eingesetzt? Könnte nicht die Gefahr einer gewissen Wortbemächtigung und aneignenden Einflussnahme auf den Analysanden bestehen? Oder anders gesagt: Aus welcher Vollmacht bedient sich die Analytikerin der „Zauberkraft“³⁵ der Worte, redet dem Analysanden zu oder lässt ihn auch in seiner eigenen Suche nach Versprechen und Zuspruch allein?

Wir werden genauer untersuchen müssen, wie in der Psychoanalyse die lösende und heilende, eventuell auch neuschaffende Wortwirksamkeit erklärt wird und ob es der freien Ichwerdung dienlich ist, dabei keiner Dimension des „Unverfügbaren“ das Wort zu geben.

2.1.2 Anfrage an die Theologie

In der Psychoanalyse ist jedes Wort schlicht ein menschliches Wort. In der Theologie dagegen wird von der freien Gegenwart des Gotteswortes im Wort des Menschen geredet. Das fördert allerdings eine gewisse Worthierarchie: Was kraft dieser oder jener Definition der Gegenwart Gottes ent-

³³ Siehe 1.2, 1.3 und 1.4.

³⁴ Wobei sich gerade beim Abendmahl und im speziellen bei den Einsetzungsworten die Frage nach der Verfügbarkeit göttlicher Wortkraft, die menschlichem Reden anvertraut sein könnte, nicht so eindeutig beantworten lässt.

³⁵ Siehe 1.2.

behrt, ist dann eben *nur* menschliches Wort Solche Unterscheidungen und Wertungen kennt die Psychoanalyse nicht. Jedes Wort, ob es belanglos erscheint oder gewichtig daherkommt, ob es schwer auszusprechen oder alltäglich geläufig ist, ob „gut“ oder „böse“, es birgt und verbirgt in sich die Möglichkeit existentieller Wahrheit.

Folgende Frage richtet sich deshalb an den theologischen Wortgebrauch: Besteht nicht die Gefahr, dass geschichtlich gewordenes, menschliches Wort bagatellisiert werden kann als wertloses oder sogar zu vermeidendes Wort? Und nimmt nicht die Psychoanalyse in ihrer Wortarbeit menschliche Sprachwirklichkeit ernster, als die in ihrer Gottbezogenheit zuweilen darüber hinweggleitende Worttheologie? Oder anders gesagt: Stimmt es überhaupt, dass in der theologischen Umsetzung das Wort Fleisch wird und zum Menschen kommt? Muss nicht vielmehr der Mensch in der Realität der Kirche sich vieler seiner „fleischlichen“ Worte entledigen – und damit auch eines Teils seiner individuellen, oft verborgenen Geschichte –, um Einlass in vermeintliche Gottes-Wortwirklichkeit zu finden?

2.2 *Zu den Rollen*

2.2.1 *Anfrage an die Psychoanalyse*

Die theologische Frage richtet sich an die Person der Analytikerin und trifft einen ähnlichen Punkt wie beim Wortgeschehen.

Nach traditionell theologischem Verständnis hat kein Mensch in sich und aus sich selbst heraus erlösende Heilungskraft. Was geschieht, geschieht aus der Gnade Gottes. Was legitimiert nun aber die Analytikerin, zur Mittlerin eines Befreiungsprozesses zu werden? Besteht nicht die Gefahr, dass sie kraft ihres ständigen Einwirkens zur allmächtigen, einzigen Orientierungsinstanz für den Analysanden wird – auch wenn dies nicht ihrer bewussten Absicht entspricht? Anders gesagt: Endet, ohne „gläubige“ Freigabe des Heilungsgeschehens, nicht jeder Befreiungsgang des Analysanden im unweigerlich verbleibenden Zwang der Analytikerin – weil sie über sich hinaus in ihrer menschlichen Bedingtheit und Begrenzung nicht führen kann? Und kann der Analysand selber zum Beispiel das Übertragungsgeschehen für sich überhaupt fruchtbar machen, wenn er sich nicht noch einer aus anderer Dimension zukommenden Gestaltungskraft anvertraut und letztlich Vermischung und Trennung, Lösung und Erlösung von der Person der Analytikerin dorthin verlagert? Funktion und effektive Rolle wie auch das Beziehungsgeschehen zwischen Analysand und Analytikerin müssen genauer überlegt und geklärt werden.

2.2.2 Anfrage an die Theologie

„Nur der Verwundete beziehungsweise wer sich seiner eigenen Verletzungen bewusst geworden ist, kann heilen“, haben wir für das Abendmahl wie auch das psychoanalytische Geschehen festgehalten.³⁶ Theologisch formuliert könnten wir sagen: „Nur der gekreuzigte Gott wirkt erlösend“.

Was psychoanalytischer Auffassung also gar nicht so fern stehen müsste, wirft für die kritische Analytikerin Fragen auf in der praktischen Vermittlung. Denn wie konsequent wird dieser gekreuzigte Gott auch wirklich verkündigt, im Sinne einer Gegenposition zu menschlichen Gottes-Allmachtswünschen und zur regressiven Sehnsucht nach einem Gottesbild, das zwar vordergründig beruhigt, nicht aber aus der Realität menschlichen Erlebens spricht? Und wenn es noch gepredigt würde, ist es überhaupt möglich, Menschen vor der Projektion ihrer eigenen Allmachtswünsche in der Gottesgestalt zu bewahren, solange der Gottesbegriff selber beibehalten bleibt? Da der Begriff einer bestimmten Bedeutungstradition verhaftet bleibt, lässt er die Gottesillusion nicht durch die Hintertür wieder hereinkommen?

Nun wird gerade beim Abendmahl die Gebrochenheit Gottes leibhaftig und am dinglichsten erfahrbar. Doch auch hier hüllt sich, aus analytischer Sicht, oft verbrämende Sprache darum herum. Das in Christus Erfahrene wird nicht selten durch einen in sich unbeweglichen und darüber hinwegdirigierenden Gottvater kontrapunktiert. Für die analytische Position stellt sich die Frage, ob sich in solch liturgisch rituellem Erleben, das ständig die Ebene wechselt zwischen Mensch und Gott, ein wirklicher Weg psychisch-seelischer Erkenntnis und heilsamer „Ernüchterung“ auf tun kann.

Anzufügen wäre hier noch einmal die Frage nach der Christusrepräsentanz.³⁷ Wie weit ist es letztlich gar nicht der gepredigte Christus, sondern die leiblich-gegenwärtige Pfarrerin oder der Priester, die in ihrer Unvollkommenheit gebrochene Gotteserfahrung deutlich machen? Literarisches Beispiel dafür ist etwa die wunderbar menschliche Figur des Don Camillo.

Nun gehört in den Bereich der Leiblichkeit und „Unvollkommenheit“ auch die Geschlechtlichkeit der menschlichen Existenz. Das eine Geschlecht ist in sich nie allumfassend, es erfährt seinen Mangel im Gegenüber. So ist für die Psychoanalyse klar, dass die Geschlechtlichkeit in die Art der Beziehung und die Übertragungsmöglichkeiten zwischen Analytikerin und Analysand hineinspielt, auch wenn dies nicht auf allen Ebenen eine entscheidende Rolle spielt. Die Frage stellt sich deshalb aus psychoanalytischer Sicht, was es bedeutet, wenn die Christusgestalt nur unter dem

³⁶ Siehe 1.3.1.

³⁷ Siehe 1.3 und 1.4.2.

männlichen Aspekt erscheint. Tut sie das wirklich, und inwiefern hindert oder fördert es Männer oder Frauen im konkreten Befreiungsprozess?

2.3 *Zu Veränderung und Umkehr*

2.3.1 *Anfrage an die Psychoanalyse*

Worum es bei der angestrebten Veränderung, Heilung, Neugestaltung wirklich geht, wird noch zu untersuchen sein. Die Theologie hat ihre eigene Begrifflichkeit und redet zum Beispiel von Umkehr oder Erlösung. Es stellt sich hier aber noch einmal die Frage der Freiheit.³⁸ Ist es nicht Gott allein, wird die Theologie fragen, der den Menschen die Möglichkeit zum Neubeginn schafft? Freiheit als mögliche Lebensneugestaltung ist deshalb nie nur erarbeitetes Gut. Sie entspringt der Gnade Gottes. In der Psychoanalyse, die ja den Menschen bezüglich seiner eigenen Freiheit äusserst nüchtern beurteilt, scheint dieser Aspekt der Gnade nun aber ganz zu fehlen. Muss hier also alles bezahlt und erarbeitet werden, weil es eben nichts anderes gibt als die Selbst-Verarbeitung, um einen bestimmten Grad von Befreiung aus kausaler Geschichtlichkeit und zwingender Grundstruktur zu erlangen?

2.3.2 *Anfrage an die Theologie*

Der Psychoanalyse wiederum wird das Erlösungsverständnis des Glaubens in mancher Hinsicht zu unkonkret, zu schwärmerisch erscheinen. Allzu leicht ist es, Freiheit als Gottesdimension zu postulieren und wortreich Gnade über die Menschen auszuschütten, dabei aber über viel Ungelöstes ihrer psychisch-seelischen Bedingtheit hinwegzugehen, weil Gott angeblich darüber hinaus und dahinter den ganzen Menschen neu schafft.

Die Analytikerin wird zudem ganz nüchtern feststellen, dass die Gottesidee gerade bei psychisch fragilen Menschen mehr neue Zwänge schafft, als dass sie davon befreit. Nicht zuletzt, weil die Gnade dann doch wieder nicht in gleichem Masse allen gilt, es offenbar Erwählte und nicht Erwählte gibt und, da wir es nicht selber in der Hand haben, wir auch um Gottes guten Willen bangen müssen. Wird dies einen Menschen nicht besonders beunruhigen, dem es an und für sich an gutem Lebensvertrauen mangelt? Beschränken wir uns auf die Veränderungsmöglichkeiten, die sich in aufzeigbaren menschlichen Grenzen ansiedeln, wird sich die Psychoanalytikerin deshalb sagen, und lassen wir die Gottesdimension aus dem Spiel, beziehungsweise lösen wir sie dort auf, wo sie zu unserem Nachteil wirkt.

³⁸ Siehe 1.4.3.

3. Drei Bereiche und ihre Kriterien

Auf Grund unserer Fragestellungen ergeben sich für die weiteren theologischen und psychoanalytischen Untersuchungen wegweisende Kriterien, innerhalb dreier ausgewählter Bereiche.

Beim ersten handelt es sich um das Wortgeschehen. Aus theologischer und psychoanalytischer Sicht versuchen wir dessen Qualität genauer zu erfassen.

Der zweite Untersuchungsbereich beschäftigt sich mit den verschiedenen Rollen und Akteuren und hat seinen Schwerpunkt in der Funktion des Mittlers/der Mittlerin im angestrebten Heilungs- oder Befreiungsprozess. Es geht um die Qualitäten, welche dieser Figur eigen sein müssen, aus theologischer oder psychoanalytischer Sicht, damit ein Heilungsprozess in Gang kommt und der betroffene Mensch wirkliche Befreiung erfährt.

Und schliesslich fragen wir nach der Qualität der Befreiung selbst und der inneren Beschaffenheit möglicher Umkehr wie auch nach dem Grund solcher Möglichkeit an sich. Was soll und was kann wie und wohin gewendet, verändert, neugestaltet werden, aus theologischer und aus psychoanalytischer Sicht, damit aus dem Kriminalroman des Lebens vielleicht einmal noch eine Liebesgeschichte wird?

III Begegnung zweier Denkweisen

Wir haben die beiden „Herzstücke“, Abendmahlsgeschehen und analytisches Ereignis, einander gegenüber gestellt. Wir haben Vergleichbares festgestellt und daraus wegleitende wie auch kritische Fragen für den theologischen und psychoanalytischen Bereich entwickelt. Bevor wir uns auf eine vertiefende Auseinandersetzung einlassen, sind drei weitere vorbereitende Schritte zu tun.

Zuerst geht es um das grundsätzliche Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Theologie. Wir machen uns Gedanken zur Rezeption der Psychoanalyse – oder auch der Psychologie im allgemeinen – durch verschiedene theologische Fachbereiche. Wir tun dies nur in dieser einen Richtung, da unsere Zielsetzung – und letztlich auch unsere Kompetenz – eine theologische ist.¹ Auch handelt es sich um einen Abschnitt mit blosser Hinweischarakter ohne Anspruch auf Vollständigkeit. In einem zweiten Schritt suchen wir nach allgemeinen Verbindungslinien zwischen Freudscher Grundanschauung und johanneischer Theologie. Dies soll der an sich ungewöhnlichen Begegnung einen gewissen Hintergrund geben. Und schliesslich öffnen wir einen ersten Ausblick auf die zu erarbeitende theologische Perspektive, die dann im abschliessenden Kapitel XII ihre eigentliche Gestalt findet.

1. Theoretische Diskrepanz – aktuelle² Konkordanz Theologie und Psychologie

1.1 Impliziter Zusammenhang

Die Verwandtschaft zwischen Theologie und Psychoanalyse lässt sich unter einem zeitgeschichtlichen Aspekt betrachten. Die jeweiligen Entwicklungen

¹ Auch das viel bearbeitete Feld der Religionspsychologie wird hier nicht einbezogen. Es geht nur um die explizit theologisch-psychologische/psychoanalytische Auseinandersetzung.

² Zur Frage nach der besonderen Aktualität des Christentums führt K.Barth einmal aus, dass wirkliche „Aktualisierung“ nicht im theoretischen Explizieren geschehen kann, sondern nur im konkreten Vollzug des Glaubens: Im gemeinsamen Gebet, in der Busse, in der Feier des Abendmahls usw.. Dies könnte unserem Anliegen entsprechen, insbesondere im Kerngeschehen von Psychoanalyse und Theologie, das heisst im psychoanalytischen Ereignis sowie im Abendmahl, nach „aktueller“ Konkordanz zu suchen. (Barth, Humanismus 12 [Theologische Studien, Heft 28]). Siehe auch Schlussbemerkung von 1.2.3.

gehören ins gleiche geistesgeschichtliche Spannungsfeld des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Paul Tillich hält in einer seiner Schriften fest: «Wir sind also in der Lage, den Theologen und Psychologen entgegenzutreten, die diese Gebiete unbedingt voneinander trennen und jedem von ihnen einen eigenen Bereich zuweisen möchten [...]. Theologie und Psychoanalyse stehen nicht beziehungslos nebeneinander; sie sind vielmehr aufs engste miteinander verflochten.»³

1.1.1 Das Verhältnis zum Existentialismus

Tillich ordnet die Psychoanalyse nun ganz der Bewegung des Existentialismus zu. Sie gehört, wie er sich ausdrückt, «in den wachsenden Protest gegen die Bewusstseinsphilosophie».⁴ Deren einseitige Verstandesbetonung habe von Anfang an Kritiker auf den Plan gerufen. Bereits im 16. Jahrhundert sei einem der Ratio verpflichteten Erasmus Luther mit seiner Betonung des irrationalen Willens entgegengetreten. Zwar habe später Descartes mit einer mechanistischen Weltauffassung und einer ausschliesslich rationalen Subjektbestimmung entscheidenden Einfluss auf weitere geistesgeschichtliche Entwicklungen gewonnen, bis hin zur Bewusstseinsphilosophie von Hegel. Dementgegen hätten aber Denker wie Pascal, Hamann, später Kierkegaard und viele andere versucht, das Sein des Menschen nicht aus der Dominanz des Geistes, sondern aus der Unfassbarkeit seiner existentiellen Bedingtheit heraus zu begründen. Freuds besonderes Verdienst sei es eigentlich nur gewesen, dem intuitiven Wahrnehmen vieler Denker und auch Dichter wie z.B. Dostojewski, Rimbaud und Baudelaire eine wissenschaftliche Grundlage gegeben zu haben, durch seine methodische Erfassung des Unbewussten. Als Produkt des Existentialismus verbinde sich die Psychoanalyse also auch mit aller existentiell ausgerichteten Theologie des 20. Jahrhunderts. Schon deshalb seien die beiden Bereiche nicht voneinander zu trennen.⁵

1.1.2 An der existentiellen Grenze eigener Methodik

Wenn wir auch Tillichs Ansatz eines grundsätzlichen geistesgeschichtlichen Zusammenhangs von Theologie und Psychoanalyse teilen – denn nichts lebt und entwickelt sich völlig unabhängig voneinander in gleicher Kultur und Zeit –, so meinen wir doch, dass die Zuordnung sich etwas

³ Tillich, Offenbarung und Glaube 305.

⁴ Ebd. 306.

⁵ Ebd. 307ff.

komplexer darstellt, als dies von Tillich an dieser Stelle aufgezeigt wird. Freud war in erster Linie Naturwissenschaftler und hat in der rationalen Erforschung und nüchternen Quantifizierung psychischer Vorgänge den einzigen verlässlichen Zugang zu deren Wirklichkeitserfassung gesehen. Er ist in dieser Beziehung durchaus der Seite der Bewusstseinsphilosophen zuzuordnen und nicht vom Descartesschen Erbe zu trennen. Nur dass er eben nicht Philosoph, sondern Pragmatiker war und in der konsequenten Anwendung seiner Methode bald einmal feststellen musste, dass das „vernünftig“ denkende Bewusstsein nur einen kleinen Teil von dem widerspiegelt, was die eigentliche psychische Gestalt eines Menschen ausmacht. Schritt für Schritt begann er deshalb das Reich des Unbewussten zu erforschen. Bezeichnenderweise war die dabei zur Anwendung kommende Methode wiederum die einer konsequenten Bewusstmachung. Durch die vielfältige Erinnerungsarbeit der Psychoanalyse sollte bisher Verborgenes und vom Bewusstsein in seiner Bedeutung Missachtetes eben diesem Bewusstsein zugänglich werden.

Das Interessante bei Freud ist also, dass er gerade auf der Schnittstelle zwischen Bewusstseins- und Existenzphilosophie anzusiedeln ist. Methodisch ganz der wegweisenden Bedeutung des rationalen Bewusstseins verpflichtet,⁶ führte ihn ausgerechnet diese Methode dazu, dem Einfluss unbewusster Bereiche mehr und mehr Raum zuzuerkennen. Von deren abschliessender Erfassung und Kontrolle musste er absehen. Die Existenz des Menschen konnte sich seit den Entdeckungen Freuds definitiv nicht mehr nur über das rational denkende Subjekt begreifen.

Nun könnte gerade in diesem Freudschen Konflikt, dass nämlich seine angewandte Methode in dem, was sie aufdeckte, die Begrenztheit ihres Wirkungskreises verdeutlichte, eine der besonders engen zeitgeschichtlichen Verbindungen zu theologischen Entwicklungen liegen. In der Theologie hat in der gleichen Zeitepoche die aufblühende wissenschaftliche Methode der historisch-kritischen Texterfassung ganz neue Textzugänge möglich gemacht. Da und dort erweckte es den Anschein, biblische Textwahrheit könne nun objektiv und rational begründbar erfasst werden. Doch das vermeintliche Objekt erwies sich als selbstbestimmter als die in ihrem Denken darum herumkreisenden Subjekte. Nicht nur, dass letztere trotz methodisch verifizierbarem Vorgehen in vielem zu unterschiedlichen Ansichten gelangten. Vor allem wurde deutlich, dass der durch den Text hindurch sprechende und zugleich verborgene Inhalt des Glaubens sich durch keine noch so wissenschaftliche Methode in seiner letzten Begründung und

⁶ «Es gibt keine Instanz über der Vernunft», hat Freud einmal im Rahmen seiner Religionskritik geäußert (Zukunft einer Illusion, Bd IX 162).

hermeneutischen Ausrichtung eindeutig erfassen liess. Je mehr die Methode mit ihren Kategorien in den Text vordrang, desto deutlicher zeichnete sich die Glaubenswahrheit selber als ein dem Text zwar inhärenter, aber zugleich unverfügbarer Freiheitsbereich ab. Sowohl für den psychoanalytischen wie den erwähnten theologischen Bereich lässt sich also sagen, dass sie an die Grenze eigener Methodik führen.

1.2 Explizite Bezugnahme: aus theologischer Sicht

1.2.1 Praktische Theologie: Grundsätzliches – Zusätzliches

Fragen wir nun nach dem Ort einer aktiven Auseinandersetzung von theologischer Seite mit der Psychologie, so stellen wir fest, dass dies vor allem im Bereich der praktischen Theologie und im speziellen in der Seelsorge geschieht. Das ist naheliegend, da therapeutische und seelsorgerliche Situation eng ineinandergreifen und deshalb das richtige Verhältnis zueinander gefunden werden muss. Zudem besteht eine gewisse Not der Theologie, biblische Verkündigung auch „effizient“ zu machen und ihr einen wirklichen „Sitz in der Seele“ zu geben. Pionier auf dem Gebiet einer konstruktiven Zusammenarbeit zwischen seelsorgerischer und psychoanalytischer Praxis war der liberale Zürcher Pfarrer und Psychoanalytiker Oskar Pfister, der in direktem Austausch mit Freud stand. Er sah, etwas verkürzt gesagt, in der psychoanalytischen Methode eine wissenschaftlich ausgearbeitete Umsetzung der spontanen und im besten Sinne therapeutisch wirkenden Praxis von Jesus.⁷ Um das rechte Verhältnis zwischen evangelischer Heilskraft und dieser neuen Technik darzustellen, gebraucht er das Bild vom Sämann für das Wirken des Evangeliums, das Bild des Pflügers für eine Umsetzung nach psychoanalytischen Erkenntnissen. «Darf man aber den Pflüger gering schätzen, weil des Sämanns Arbeit noch adliger ist?» fragt Pfister.⁸ Unter Beibehaltung des theologischen Vorrangs plädiert er für eine grösstmögliche Integration der Psychoanalyse in die seelsorgerliche Tätigkeit.

In der Folge hat allerdings die dialektische Theologie als dominierende Strömung den theologisch-psychotherapeutischen Dialog in gewisse Schranken gewiesen. Auf Freud verwendet Barth in seiner Dogmatik nur vier kleinste Bemerkungen, wobei er ihn in bezug auf seine Libidotheorie

⁷ Vgl. z.B. seine Ausführungen zu Mt 9,1-8: „Heilung eines Gelähmten“, in: Ein neuer Zugang zum alten Evangelium 58 – es handelt sich in gewisser Weise um eine Vorwegnahme Drewermanns. Wobei es Pfister allerdings mehr darum geht, die psychoanalytische Methode an diesem Heilungswunder zu exemplifizieren, als den Text selber tiefenpsychologisch auszulegen.

⁸ Ebd.

als überholt darstellt. Der psychotherapeutische Bereich als solcher wird nicht in Fragen von Heil und Heilung mit einbezogen.⁹ Barths theologischer Gefährte Eduard Thurneysen, um die Seelsorgepraxis sehr bemüht, hat sich dann in seinen Schriften intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt. Die Psychoanalyse und was sich im therapeutischen Bereich an weiteren Methoden entwickelt hat, wird allerdings klar in eine sekundäre Position verwiesen. Ein wirklich inhaltlicher und auch selbstkritischer Dialog kann deshalb nicht stattfinden. So hat die Psychotherapie als Zuhörerin für das grosse Heilswerk des Glaubens nach Thurneysen zwar durchaus ihre Nützlichkeit. Sie dient einer gewissen „Existenzerhellung“. Der Seelsorger lernt bei ihr einiges über sich selbst und die psychische Eigenart des ihm begegnenden Menschen. Therapeutische Heilungsversuche und theologisch-seelsorgerischer Heilsauftrag sind aber grundsätzlich verschieden. Die Psychotherapie liegt eben ganz im Bereich des Menschlichen, ist nicht Offenbarungsort Gottes. «Es geht [in der seelsorgerlichen Beziehung] nicht – jedenfalls nicht primär und nicht der Absicht nach – um Heilung seelischer Verkrampfungen und Verkümmierungen. Es geht um Heil! Es geht noch einmal um den Ruf zum Glauben und zum Reich.»¹⁰

Ohne hier auf weitere Entwicklungsschritte einzugehen, lässt sich von heute aus betrachtet verallgemeinernd feststellen, dass Pfisters Ausrichtung wohl in der seelsorgerlichen Realität, Thurneysens Stellungnahme im theologischen Diskurs weiter nachwirken. So gehört zwar eine gewisse psychotherapeutische Kompetenz für viele Seelsorgende heute zur Grundausrüstung. Sie bleibt aber im theologischen Selbstverständnis Zusatzausbildung, wird zum Teil in relativer Kürze absolviert und ist nicht unbedingt in eine theologisch-kritische Diskussion, die ins Innere der Prämissen greifen würde, integriert. Dies kann zur Folge haben, dass theologische Grundannahmen und – mehr oder weniger amateurhafte – therapeutische Praxis ohne konstruktive Auseinandersetzung nebeneinanderher bestehen. Wir stellen damit allerdings nur einen Aspekt einer gewissen Ausbildungs- und Berufsrealität dar, die bedenkenswert scheint. Es bedeutet keineswegs, dass die interdisziplinäre Auseinandersetzung in der praktischen Theologie grundsätzlich fehlen würde. Als wichtiger Vertreter ist hier zum Beispiel Joachim Scharfenberg zu nennen.¹¹

⁹ Siehe als Ausgangspunkt: Barth, Kirchliche Dogmatik, Registerband.

¹⁰ Thurneysen, Der Mensch von heute 46.

¹¹ Z.B. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch; wie auch: Sigmund Freud, seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben.

1.2.2 Exegese: Vielzahl der Methoden

Nur kurz erwähnt sei hier der Bereich der Exegese. Neben der praktischen Theologie kennt auch sie heute eine ausgedehnt psychologisierende Ausrichtung, die vor allem mit dem Bild- und Symbolverständnis Jungscher Prägung arbeitet. Ihr erfolgreichster Exponent ist wohl der katholische Theologe und Tiefenpsychologe Eugen Drewermann. Daneben stehen andere Versuche, psychoanalytisches beziehungsweise therapeutisches Wissen an den Text heranzutragen und für die Interpretation fruchtbar zu machen. Zu nennen sind etwa der Theologe Gerd Theissen, der psychologischen Aspekten paulinischer Theologie nachgegangen ist,¹² die Analytikerinnen Françoise Dolto und Marie Balmay, die vom psychoanalytischen Standpunkt aus biblische Texte interpretiert haben,¹³ oder auch der Theologe und Analytiker Hartmut Raguse, der den interpretatorischen Prozess bei der Texterfassung mit dem psychoanalytischen Hören vergleicht.¹⁴ Eine wachsende Herausforderung wird es sein, die verschiedenen Textzugänge – in Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode – vor allem auch im Bereich der Studierenden zu fördern und die theologischen Implikationen kritisch zu reflektieren.¹⁵

1.2.3 Systematik: Begegnungen am Rande?

Was uns nun besonders interessiert, ist die Auseinandersetzung mit Psychologie im systematisch-theologischen Bereich. Wie sich die Situation – zumindest vom Ansatz her – in der dialektischen Theologie darstellt, mit ihrer pointierten Gegenüberstellung von Welt und Offenbarung, geht aus dem bereits Erwähnten hervor. Anders präsentiert sich die Situation in der dogmatischen Ausrichtung, die zum Beispiel Tillich vertritt. Den Ausdruck „Offenbarung“ beheimatet er ausdrücklich in der menschlich erfassbaren Welt und zeigt, wie wir bereits ausgeführt haben, Interesse an der inhaltlichen Verbindung von Theologie und Psychologie. Eine Basis für einen möglichen Dialog wird hier gelegt.

Die Bedeutung von Psychologie und psychotherapeutischer Erfahrung nicht ausser acht gelassen hat auch der Systematiker Gerhard Ebeling. Die

¹² Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*.

¹³ Dolto et Sévérin, *L'évangile au risque de la psychanalyse*. Balmay, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*.

¹⁴ Raguse, *Der Raum des Textes*.

¹⁵ Eine ausführliche Darstellung vom Verhältnis zwischen Psychologie und Exegese gibt M. Leiner in seinem Buch: *Psychologie und Exegese*. Auch weitere Fachbereiche der Theologie werden in diese Verhältnisklärung mit einbezogen.

Art und Weise, wie er darauf eingeht, steht dabei wohl exemplarisch auch für andere Dogmatiker. Aus der Sicht seiner gesamten Dogmatik handelt es sich um eine Begegnung am Rande. Sie geschieht in der Form einzelner Zusatzkapitel, dort angesetzt, wo die Systematik sozusagen ins Praktische greift. Im eigentlichen dogmatischen Hauptwerk Ebelings wird die Psychologie nur im Zusammenhang mit der Frage nach der „Lozität“ des Glaubens – in der Seele, im Geist oder im Gewissen – erwähnt.¹⁶ Und bei einer zu Beginn seiner Dogmatik ausgeführten Abgrenzung des theologischen Bereichs von verwandten, zum Teil auch konkurrenzierenden Wissenschaftszweigen, fehlt interessanterweise das Gebiet der Psychologie ganz.¹⁷ Eine Auseinandersetzung im Rahmen zentraler dogmatischer Kategorien findet sich bei Ebeling nicht.

Ein Teil dieser Zurtückhaltung lässt sich aus dem traditionell religionskritischen Ansatz der Psychoanalyse begreifen. Um sich im Herzen der Sache zu begegnen, scheinen auch einer zu einem gewissen Grad weltintegrierenden Theologie die Grundvoraussetzungen zu verschieden. Die Frage bleibt aber, ob die erwähnte Verwendung psychotherapeutischer Erfahrung in der praktischen Theologie sowie eine psychologisch geprägte Exegese der Dogmatik nicht neue Überlegungen abverlangen.

Eine systematische Auseinandersetzung gewagt hat im reformiert theologischen Bereich zum Beispiel der französische Theologe Jean Ansaldi, der als praktischer Theologe und Psychoanalytiker über die Brücke Lacanscher Begrifflichkeit Erkenntnisse der Psychoanalyse für die systematische Trinitätslehre fruchtbar zu machen sucht. In seinem theologischen Entwurf wird die Psychoanalyse nicht nur bei- oder untergeordnet, sondern erhält klärenden Einfluss im Bereich dogmatischer Aussagen.¹⁸

¹⁶ Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III 111ff.

¹⁷ Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I 15ff.

¹⁸ Z.B. in der Schrift: *La paternité de Dieu (Etudes théologiques et religieuses, Hors-Série)*. Interessant ist, dass Ansaldi in in bezug auf seine theologischen Prämissen in die Weiterentwicklungen dialektischer Theologie gehört. Es wäre noch aufzuzeigen, wie hier Lacansche Freud-Interpretation und eine bestimmte Rezeption des dialektischen Ansatzes (auch diese im französischen Raum entstanden) zueinanderfinden. (Siehe dazu auch das Buch von F. de Quervain, *Psychoanalyse und dialektische Theologie*.)

Zu erwähnen ist im weiteren Zusammenhang auch die sogenannte „Gott ist tot“-Theologie. In ihrem provokativ-kritischen Ansatz trägt sie neben marxistischem Gedankengut sicher auch etwas vom psychoanalytischen Erbe in sich. Sie ist aber nicht Ort explizit theologisch-psychoanalytischer Auseinandersetzung. Ein Grund könnte darin liegen, dass im Gegensatz zur kollektiv-politischen Bezugnahme dieser theologischen Richtung der psychoanalytische Ansatz die Frage nach (Seele(n)-)Heil(ung), zumindest in erster Lesung, in individualistischer Art stellt und deshalb dem bürgerlichen Establishment zugerechnet wird. Ebenso wenig ist im

Ebenfalls zu nennen sind die Theologen Thierry de Saussure, André Godin und Antoine Vergote, die in verschiedener Hinsicht die interdisziplinäre Auseinandersetzung gesucht haben.¹⁹

Die erhebliche Begriffs- und Prämisseninkongruenz zwischen christlicher Dogmatik und psychoanalytischer Theorie wird nun für uns zum weiteren Grund, weshalb wir im Versuch einer eigenen Dialogführung nicht nur von der Begriffsebene, sondern auch vom konkreten Ereignis – Abendmahl und psychoanalytische Sitzung – ausgehen. Dies erlaubt, eine gewisse Begriffsfremdheit durch mögliche Ereignisverwandtschaft erst einmal zu durchbrechen und so das Verhältnis zueinander neu zu gestalten.

1.3 *Freud statt Jung*

Geht es nun um einen Dialog zwischen Psychologie und Theologie, stellt sich folgende Frage: Weshalb gerade die psychoanalytische Richtung Freuds? Weshalb nicht zum Beispiel C.G.Jung? Zumindest im deutschen und im englisch-amerikanischen Kulturraum hat sich ja seiner tiefenpsychologischen Richtung vor allem angeschlossen, wer gerne Psychologie und Religion zusammendenkt. Das Religiöse hat in der Jungschen Tiefenpsychologie und deren Weiterentwicklung einen weitaus akzeptierteren Stellenwert als in der klassisch Freudschen Psychoanalyse, denn Jungs Seelenontologie legt in ihrem „Selbst-Verständnis“ einen möglichen Zugang zum Göttlichen offen und lässt Archaisches, Heiliges und Profan-Irdisches interpretationsreich durcheinander fließen.

Freud hingegen lehnte jegliches Einbeziehen religiöser Erfahrungsmöglichkeit ab beziehungsweise reduzierte diese, wo er sie antraf, konsequent auf Widerspiegelungen psychologischer Phänomene. Der menschlichen Psyche begegnete er als einem komplexen Apparat verschiedener Energie- und Funktionsbereiche und verbat sich jegliche dahinterliegende Weltanschauung. «Die Psychoanalyse, meine ich, ist unfähig, eine ihr besondere

Bereich der feministischen Theologie ein wirklich systematischer theologisch-psychoanalytischer Dialog entstanden, auch wenn in der Auflösung und Neuentwicklung gewisser Gottesbilder und der Betonung von Leiblichkeit psychoanalytisches Erbe mit hineinspielt. Grund dafür könnte unter anderem sein, dass die Freudsche Psychoanalyse mit ihren einseitig männlich orientierten Prämissen in geringer Gunst steht. Erwähnen könnten wir stattdessen den jungianisch-theologischen Ansatz von Christa Mulack, der uns aber in seiner animus/anima-Ontologie in einen fragwürdigen Psycho-Biologismus und eine, mit umgekehrten Vorzeichen, sexistische Weiblichkeitsmystik führt (Mulack, Die Weiblichkeit Gottes).

¹⁹ De Saussure, *Psychologie de la religion – psychologie, psychanalyse, christianisme: élément pour un dialogue*. Godin, *Psychologie des expériences religieuses – le désir et la réalité*. Vergote, *Interprétation du langage religieux*.

Weltanschauung zu erschaffen. Sie braucht es nicht, sie ist ein Stück Wissenschaft und kann sich der wissenschaftlichen Weltanschauung anschliessen»²⁰...«nämlich dass es keine andere Welterkenntnis gibt, als die intellektuelle Bearbeitung sorgfältig überprüfter Beobachtungen.»²¹ Freud hat sich in diesem Zusammenhang auch gegen allzugrosses Vertrauen in die eigene Intuition gewandt, dies sicher auch mit einer gewissen Spitze gegen den ihm in diesem und anderen Punkten widersprechenden Jung. Interessanterweise leuchtet dabei in Freuds Haltung so etwas wie Ehrfurcht vor der Dimension des Unverfügbaren auf, bei selbstverständlich bleibender Ironie über die sich darüber verbreitende religiöse Lehre. Freud schreibt: «Es ist wiederum nur Illusion, wenn man von der Intuition und der Selbstversenkung etwas erwartet; sie kann uns nichts geben, als – schwer deutbare – Aufschlüsse über unser eigenes Seelenleben, niemals Antwort über die Fragen, die der religiösen Lehre so leicht wird. Die eigene Willkür in die Lücke eintreten zu lassen und nach persönlichem Ermessen dies oder jenes Stück des religiösen Systems für mehr oder weniger annehmbar zu erklären, wäre frevelhaft. Dafür sind diese Fragen zu bedeutungsvoll, man möchte sagen: zu heilig.»²²

Zur Frage, ob Jung oder Freud, äussert sich der französische Philosoph Paul Ricoeur folgendermassen: «Die Psychoanalyse ist gerade durch das begrenzt, was sie rechtfertigt, nämlich ihre Entscheidung, in den Kulturphänomenen nur das zu erkennen, was in eine Ökonomik des Wunsches und der Widerstände fällt. Diese Entschlossenheit und Strenge sind der Grund, weshalb ich Freud vor Jung den Vorzug gebe. Mit Freud weiss ich,

²⁰ Freud, Über eine Weltanschauung, Bd I 608.

²¹ Ebd. 568.

²² Freud, Zukunft einer Illusion. Bd IX 166. Interessant ist, dass Thurneysen Jung weit offener gegenüberstand als Freud. Letzteren sieht er als rein mechanischen Denker und schreibt über ihn: «Das Bild des seelischen Lebensprozesses, das so entsteht, ist das eines unerbittlich ablaufenden Mechanismus, der bis in alle Tiefen des Unbewussten wirksam ist [...]. Man ist versucht zu sagen, er erscheine als Roboter seines eigenen seelischen Mechanismus» (Lehre von der Seelsorge 189). Ansaldi spricht von einer *certaine incompréhension*, einem gewissen Unverständnis Thurneysens gegenüber Freud. Dem dialektischen Theologen Thurneysen müsste Freuds unpräntioser wissenschaftlicher Zugang – im klar definierten Bereich des „Weltlichen“ – eigentlich näherliegen als Jungs vermischende Religionspsychologie. Diese trägt – immer laut Ansaldi – sogar gnostische Züge (Ansaldi, La paternité de Dieu 151). Letzteres scheint uns nur insofern zutreffend, als Jung in gewisser Hinsicht eine Art Selbsterlösungsweg aufzeigt. Kosmologisch-dualistisch ist aber sein Ansatz nicht. Ganz allgemein ist die Rezeption von Freud in Frankreich, vor allem auch in der Weiterentwicklung von J.Lacan, von weit grösserer Bedeutung als jene von Jung.

woran ich bin und wohin der Weg führt; mit Jung läuft alles Gefahr, sich zu verwirren: Das Psychische, die Seele, die Archetypen, das Heilige.»²³

Nun werden wir zwar im Laufe der Arbeit feststellen, dass gerade die Untersuchungen und Überlegungen Ricoeurs in bezug auf Freud dessen klar gesetzte Grenzen in Frage stellen und scheinbar eindeutig Veranschlagtes sich seinerseits zu „verwirren“ beginnt. Dennoch gilt, dass bei Freud zumindest von einer klar formulierten Ausgangsposition ausgegangen werden kann, was vorweggenommene Vermischungen in bezug auf psychoanalytisches Denken einerseits und eine Dimension des Heiligen, Unverfügbaren andererseits vermeiden hilft. Die klare Unterscheidung der Bezugsbereiche und Zuständigkeiten könnte in unserem Fall den fruchtbaren Dialog erleichtern. Hinzuzufügen ist, dass Freud die ursprüngliche Form der Psychoanalyse vertritt und sich deshalb als besonders interessantes „Urgestein“ anbietet.

1.4 Das 4. Evangelium: Dialog der Elemente statt Systemvergleich

Kehren wir von Freud nun zurück zu der von uns ausgewählten theologischen Ausgangsbasis, dem „johanneischen Urgestein“. Es bleibt eine besonders gewagte Angelegenheit, Gedanken von Freud ausgerechnet mit Textstellen aus dem 4. Evangelium in Bezug zu setzen. Zwar haben wir als gemeinsamen Ansatzpunkt bereits die Bedeutung des Wortgeschehens erwähnt²⁴ und werden weitere Berührungslinien aufzeigen. Zudem wollen wir den vermittelnden Weg über einen bestimmten Ereignisbereich suchen. Dennoch bleiben die Gebiete voneinander so verschieden, dass ein gemeinsamer Gang unmöglich scheint. Unmöglich ja, wenn wir versucht sind, schlussendlich auf eine systematische Entsprechung hinzuwirken und uns nicht am Dialog einzelner Elemente genügen lassen. Es könnte dann tatsächlich nicht anders gehen, als dass die eine Seite von der anderen in irgendeiner Weise benutzt und vereinnahmt würde. Das soll aber nicht geschehen.

Gleich zu Anfang halten wir deshalb fest, dass wir Freud in seiner Person als grundsätzlichen Religionskritiker respektieren und auch als einen Menschen, der sich seiner jüdischen Identität zunehmend verbunden fühlte. Es liegt uns ferne, ihm den Hut des verkappten Christen anzuzaubern.²⁵

²³ Ricoeur, Interpretation 185.

²⁴ Siehe I. 2.1.2.

²⁵ Dieser Versuchung ist einst Oskar Pfister erlegen. Eher bemüht muss es für Freud gewirkt haben, als Pfister ihm in einem Brief aus dem Jahre 1918 mitteil-

Ebenso soll dem 4. Evangelium seine im Vergleich mit den übrigen kanonischen Schriften unerreichte spirituelle Ausstrahlung in voller Gültigkeit belassen bleiben und wollen wir seinen Geist nicht in dieses oder jenes psychoanalytische Gehäuse zwingen.

Anzufügen bleibt hier noch, dass wir auch nicht an so etwas wie dem kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen zwei Wirklichkeitserfassungen interessiert sind. Es geht um den herausfordernden Dialog zwischen *einzelnen Elementen*, die jedes in seiner Eigenart belassen, miteinander vielleicht ein Neues, Drittes ermöglichen.

1.5 Über den Text zur Deutung: Vorbemerkung zu Freuds Kritik an der Religion – Beispiel: Abendmahl

Ein Haupteinwand Ricoeurs gegenüber Freuds Religionstheorie lautet, dass dieser aus der einmal erforschten und erarbeiteten Psychologie des Über-Ichs auf Grund seiner Beobachtungen bei Patienten direkt eine Psychologie des Glaubens und des Gläubigen aufgebaut habe. Nicht im Geringsten habe er sich für den Text interessiert, der doch die eigentliche Grundlage der Glaubensaussagen darstelle. Dies führe unweigerlich zu groben Simplifizierungen und Engführungen. Sorgfältiger sei Freud im Vergleich dazu zum Beispiel bei seiner Kunsttheorie verfahren, indem er den Moses von Michelangelo als Interpretationsgrundlage genaustens studiert habe, um dann aus dieser hermeneutischen Basis weitere Folgerungen abzuleiten.²⁶ Nun hat Freud zwar in seinen späteren Jahren durchaus auch biblische Texte konsultiert, als Grundlage zum Beispiel für die Schrift „Moses und die monotheistische Religion“. Dabei ging es ihm aber nicht mehr um die Begründung seiner kritischen Religionstheorie. In diesem Bereich stand seine Meinung fest. Seine Interpretationsversuche können auch nicht als eigentliche Exegese gelten. Es sind reichlich spekulative Annahmen im Dienste

te, dass er in ihm erstens keinen Juden sehe (was offenbar ein Kompliment sein sollte), zweitens ihn nach 1.Joh 4,16 «in der Liebe Gottes wisse», um dann zum Lessingschen Schluss zu kommen: „Ein besserer Christ war nie.“ Freud soll über dieses Argument Pfisters taktvoll schweigend hinweggegangen sein (P.Gay, Ein gottloser Jude 92).

²⁶ Ricoeur, Interpretation 556. Analdi schliesst sich Ricoeurs Meinung an und fügt hinzu, dass zumindest die Schüler Freuds aus der weiteren Entwicklung der Psychoanalyse hätten lernen sollen. Wer das Ausmass von Interpretationsunstimmigkeiten und Richtungsspaltungen in der Nachfolge Freuds feststelle, könne die Augen nicht mehr davor verschliessen, wie gross oft der Unterschied zwischen begründendem Projekt und dessen möglichem Gebrauch und Missbrauch sei (Analdi, Paternité 55).

eigener Thesen, was die Originalität einiger seiner Interpretationsschlüsse im übrigen nicht schmälert.²⁷

Grundsätzlich möchten wir Ricoeur als Frage entgegenhalten, ob nicht die menschliche Psyche, genauso wie das Kunstwerk, in sich eine Art Text darstellt und deshalb eine direkte Hermeneutik zulässt.²⁸ Dies um so mehr, als es Freud ja nicht um die inhaltliche Erfassung des christlichen oder jüdischen Glaubens ging, – was dann selbstverständlich biblisches Textstudium vorausgesetzt hätte –, sondern um das Phänomen der Religiosität an sich, so wie es sich allgemein und von der einen zur anderen psychischen Struktur vergleichbar manifestiert. Da es in unserem Fall aber tatsächlich um eine Auseinandersetzung zwischen psychoanalytischer Praxis und christlichem Glaubensinhalt geht, wird der Weg über den Text unumgänglich. Was dies im konkreten Fall bedeutet, sei am Beispiel des Abendmahls kurz erläutert.

Unterlassen wir es aus psychoanalytischer Sicht, den biblischen Text eingehend zu konsultieren, wäre die Angelegenheit schnell erledigt. Es bliebe uns nichts anderes übrig, als Freuds klar geäußerte theoretische Ansichten zum Thema Abendmahl aufzunehmen und direkt auf das konkrete Abendmahlsgeschehen zu beziehen. Erfahren würden wir dann unter anderem, dass das Abendmahl nichts anderes darstelle als ein aus der verdrängten Erinnerung des Urvatermordes entstandenes Kompensationsritual, in dem nun der „Bruder“ Christus, als Stellvertreter für die schuldbehafteten Söhne, geopfert werde, um den Zorn beziehungsweise die dem Ur-Verbrechen entspringende drohende Rache des Vater-Gottes abzuwenden und eine Art Versöhnungsbund auch unter den rivalisierenden Brüdern zu schließen.²⁹ Das genaue Textstudium sowie die Gegenüberstellung mit psychoanalytischem Gedanken- und Erfahrungsgut vermögen dieser einen Interpretation nun aber Steine in den Weg zu legen und ermöglichen – wie wir noch sehen werden – ein differenzierteres Resultat.

²⁷ Zum Beispiel hat die These, dass Moses kein Hebräer, sondern ein Ägypter gewesen sei, interessanten Verfremdungseffekt (Freud, *Moses*, Bd IX 455ff.) – und lässt insbesondere über mögliches „Fremdsein“ – im eigenen Volk – neu nachdenken.

²⁸ Dabei würde allerdings die von W.Dilthey aufgestellte Definition des hermeneutischen Vorgangs ausgeweitet. Er bezeichnet die Hermeneutik ausdrücklich als Theorie der Interpretationen von Lebensmanifestationen, so wie sie im *schriftlichen* Text festgehalten wurden (siehe P.L.Dubied, *Homilétique et pragmatique* 191).

²⁹ Freud, *Totem und Tabu*, Bd IX 437. Ansatzweise ist das Erwähnte übrigens auch in einem gewissen theologischen Denken zu finden, nämlich in der Satisfaktionstheologie. Mehr dazu siehe VI. 3.

1.6 Über die Praxis zum Entwurf: Vorbemerkungen zur theologischen Kritik an der Psychoanalyse – Beispiel: Wortgeschehen

Freud hat es auf dem Gebiet seiner Religionskritik theologischen Gegnern also leicht gemacht. So hart er mit der Religion ins Gericht gegangen ist und in ihr letztlich nichts anderes sehen konnte als eine vom individuellen Bereich aufs Kollektive übertragene Zwangsneurose,³⁰ so sehr wurde eben auch die Bedeutung dieser Kritik eingeschränkt, weil er sie nicht wirklich am Text exemplifiziert hat. Eine ihrerseits einseitig gewordene theologische Texttradition konnte sich, wenn ihr daran lag, einer direkten Auseinandersetzung entziehen und die vor allem der klinischen Praxis entnommenen Beispiele Freuds auch einer ausschliesslich klinischen Sicht zuweisen. Dies gilt wie erwähnt für das dogmatische Denken, soweit es sich, mehr textorientiert als praxisbezogen, in seinem inneren Diskurs einer präzisen Hermeneutik dieser Praxis entzogen hat.

In unserem Fall halten wir uns deshalb nicht mit der explizit geäusserten und vielfach besprochenen Religionskritik Freuds auf, sondern gehen von seiner psychoanalytischen Praxis aus. Wir untersuchen das in diesem Zusammenhang für die christliche Theologie Bedenkenswerte, im gleichzeitigen Dialog mit unserem Textstudium.

Als erklärendes Beispiel nennen wir hier das Wortgeschehen: Wer die Schriften Freuds liest, wird wenig wirklich Ausgearbeitetes zu diesem Thema finden, es fehlt eine eigentliche Sprachtheorie.³¹ Konsultiert eine text- und wortorientierte Theologie also einzig Freuds Schriften, wird sie den Mangel bald einmal feststellen und sich nicht weiter damit befassen. In der psychoanalytischen Praxis spielt aber das Wortgeschehen eine so grundsätzliche Rolle, dass von daher betrachtet die theologische Wort-Reflexion dringend in eine konstruktive Auseinandersetzung gerufen ist. Auch können unter diesem Gesichtspunkt die theoretischen Schriften Freuds neu einbezogen werden.

³⁰ Freud schreibt: «Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammt sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung.» (Zukunft einer Illusion, Bd IX 177).

³¹ Wir werden auf diesen Aspekt noch weiter eingehen (siehe 2.3.1). Ricoeur ist der Meinung, dass Freuds Verzicht auf eine eigentliche Sprachtheorie und seine Missachtung einer genaueren Textexegese eng zusammenhängen (Interpretation, 556).

2. Elemente möglicher Wahlverwandtschaft

Johannesevangelium und Freudsche Psychoanalyse haben, wie man denkt, wenig miteinander zu tun. Sie gehen von ganz verschiedenen Grundlagen aus, sind in ihrer Zielsetzung nicht zu vergleichen. Es wäre schon viel, wenn in unserem vorbestimmten Rahmen zwischen einzelnen Elementen ein Dialog gelänge.

Dennoch schauen wir an dieser Stelle, noch vor der eigentlichen Interpretationsarbeit, über die von uns selbst gesetzte Grenze einen Augenblick hinaus und wagen, wenn auch nur hypothetisch verstanden, den Versuch einer grösseren Zusammenschau. Das heisst, wir suchen nach verborgenen Linien, die nun doch aus der Gesamtheit des einen, nachvollziehbar, zur Gesamtheit des anderen führen und vermeintliche Zuordnungen unbeschwert durchkreuzen. Gäbe es nämlich keine solchen Linien zu skizzieren, lastete auf dem geplanten Unternehmen doch ein wenig der Verdacht eines Konstrukts. Finden sich aber solche, nicht im Sinne einer ursprünglichen,³² sondern einer sich ereignenden Wahlverwandtschaft, werden auch die einzelnen Elemente zueinander sprechen.

Auf zwei Gesichtspunkte lassen wir uns ein: die Frage des Dualismus und die Bedeutung der Ethik. In einem dritten Punkt geht es noch einmal um die beiden „Herzstücke“, Abendmahls geschehen und psychoanalytisches Ereignis, was zugleich zum Hauptteil (Kapitel IV bis IX) hinführen wird.

2.1 Zur Grundanschauung: Dualismus und Einheit

2.1.1 Freud zwischen exakter Naturwissenschaft und Kosmogonie

Freud hat, wie wir bereits erwähnten, für seine psychoanalytische Forschung jeden weltanschaulichen Hintergrund und jede ideologische Ausrichtung abgelehnt.³³ Nur eine Weltsicht hatte für ihn tragende Gültigkeit: die, wie er annahm, neutral-wissenschaftliche. In diesem Sinne gründete er seine Forschung auf ein einheitliches, in letzter Konsequenz mechanistisches Weltbild, welches in seinem inneren Determinismus zugleich kosmische Gesetzmässigkeit verkörperte. Und er ging davon aus, dass über kritische Vernunft und ordnenden Verstand, eingesetzt in geduldiger Faktum um Faktum zusammentragender Untersuchungstätigkeit, die Wirklichkeit des

³² Gemeinsame ursprüngliche Wurzel wäre allerdings das Judentum – diese äusserst komplexe und spekulative Frage können wir hier nicht vertiefen.

³³ Siehe 1.3.

Menschen wie auch der Welt sich in ihrem inneren Funktionieren mehr und mehr entschlüsseln liesse. In diesem Sinne entwickelte er seine Lehre von den Trieben. Letztere verstand er als bestimmende Grundfaktoren menschlichen Verhaltens wie auch allgemein-biologischer Abläufe. Innerhalb dieser Trieblehre lässt sich nun aber bei Freud eine Tendenz zur dualistischen Grundanschauung feststellen, die ihrerseits „kosmische“ Dimensionen gewinnt. Dies sei im Folgenden kurz dargestellt

Als erstes zeigt Freud eine Tendenz zum *strukturellen Dualismus*. Freud denkt und entwickelt seine Konzepte wiederholt in begrifflichen Gegensatzpaaren. So erwähnt er in seinem 1914 erschienenen Artikel „Trieb und Tribschicksale“ drei grosse, das Seelenleben beherrschende Polaritäten, die als Aktivität-Passivität dem *biologischen*, als Ich-Aussenwelt dem *realen* und als Lust-Unlust dem *ökonomischen* Bereich zuzuordnen seien.³⁴ Auch andere Begriffsdualitäten wie etwa bewusst-unbewusst, Sadismus-Masochismus, Subjekt-Objekt lassen sich hier anfügen. In der sechs Jahre später folgenden Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ schreibt Freud im direkten Bezug zu seiner über verschiedene Stufen weiterentwickelten Trieblehre: «Unsere Auffassung war von Anfang an eine *dualistische*, und sie ist es heute schärfer denn zuvor, seitdem wir die Gegensätze nicht mehr Ich- und Sexualtriebe, sondern Lebens- und Todestriebe benennen. Jungs Libidotheorie ist dagegen eine *monistische*.»³⁵

An anderer Stelle im selben Text zeichnet er in einer langen Fussnote den Weg bis zu seiner Entdeckung dieses universellen Lebens- und Todestriebs nach: Aus einer ersten einfachen Gegenüberstellung von Sexualtrieb und Ichtrieb (Selbsterhaltungstrieb) war die Konzeption eines einzigen Erostriebes gewachsen, den Freud im Folgenden in eine topische Dualität aufteilte, im Sinne einer nach aussen gerichteten, objektbezogenen, und einer nach innen gerichteten, subjektbezogenen Form. Der Erostrieb allein vermochte gewisse als destruktiv erkannte Vorgänge jedoch nicht ausreichend zu erklären, und so gelangte Freud schlussendlich zur Annahme eines dem Lebenstrieb (Eros) entgegenwirkenden Todestriebes (Thanatos).³⁶ In der 1923 erschienenen Schrift „Das Ich und das Es“ spricht er in bezug auf diese doppelte Trieblehre ausdrücklich von einer dualistischen Grundanschauung.³⁷ In der 1930 erschienenen Schrift ist dann vom „Kampf der

³⁴ Freud, Tribschicksale, Bd III 102.

³⁵ Freud, Lustprinzip, Bd III 262 (Hervorhebung durch den Verfasser).

³⁶ Ebd. 269.

³⁷ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 313. Im Gegensatz zu „Weltanschauung“ ist für Freud dieser Begriff offensichtlich ohne wertenden, ideologischen Beigeschmack.

Giganten" die Rede, die in ihrer Antagonie das Leben im wesentlichen bestimmen.³⁸

Was uns nun besonders interessiert, ist die Art des Verhältnisses zwischen diesen beiden Trieben. In der Schrift „Das ökonomische Problem des Masochismus“ (1924) weist Freud darauf hin, dass wir nie mit einem reinen Todes- oder reinen Lebenstrieb zu tun haben, sondern beide in wechselnder quantitativer Vermischung auftreten.³⁹ So ist der Lebenstrieb die Komponente in allem Seienden, die zwecks Lebenserhaltung gegenseitige Substanzverschmelzung sucht, der Todestrieb hingegen jene Komponente, die zurück in die Auflösung und ins Anorganische strebt. Beide sind letztlich konservativ in ihrer Ausrichtung, da sie das, was in ihnen angelegt ist, zu erhalten suchen.⁴⁰ Wie erwähnt handelt es sich bei diesem Triebgeschehen nicht nur um menschlich-psychische Komponenten, sondern um eine Erklärung des gesamten Weltprozesses. «Das Leben selbst ist ein Kampf und Kompromiss zwischen diesen beiden Strebungen. Die Frage nach der Herkunft des Lebens bliebe eine kosmologische, die nach Zweck und Absicht des Lebens wäre dualistisch beantwortet.»⁴¹ Ricoeur weist ausdrücklich darauf hin, dass es sich bei Freuds Triebdualismus nicht um eine polarisierende Aufspaltung in zwei Bereiche handelt, sondern um zwei Tendenzen, zwei inhärente Kräfte, welche in ein und derselben Materie latent vorhanden sind und in wechselndem Kräfteverhältnis ihren inneren Kampf austragen.⁴²

Der Freudsche Dualismus ist also letztlich nicht ontologisch zu verstehen und stellt eine grundsätzlich einheitliche Welterfassung nicht in Frage. Eher gälte es, von einer qualitativen Doppelbesetzung aller Existenzbereiche durch Todes- und Lebenstrieb zu sprechen, wobei eine Erfassung dieses „Qualitativen“ im theoretischen Zugang Freuds eigentlich fehlt, was uns später noch ausführlich beschäftigen wird. Im therapeutischen Bereich wird nun der einen Seite, den lebensfördernden Kräften, bevorzugte Unterstützung

³⁸ Freud, Unbehagen, Bd IX 249. Anzufügen ist, dass Freud in seiner Schrift „Die endliche und die unendliche Analyse“ (1937) seine dualistische Trieblehre in einen inneren Zusammenhang mit der Theorie von Empedokles aus Agrigent (5. Jh. v. Chr.) bringt, der im allgemeinen Weltprozess zwei grundlegende Prinzipien, nämlich die *φιλία* (Liebe) und den *νεῖκος* (Streit), als gegensätzlich wirkende triebhafte Naturkräfte erkannte. (EB 384).

³⁹ Freud, Masochismus, Bd III 348.

⁴⁰ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 307. An anderer Stelle vermutet Freud, dass die Todestriebe (er redet hier in der Mehrzahl) im wesentlichen stumm sind und der Lärm des Lebens meist vom Eros ausgeht (ebd. 313).

⁴¹ Ebd. 307.

⁴² Ricoeur, Interpretation 300.

zukommen, damit sie sich im allgemeinen Kräfteverhältnis behaupten können. Dies geschieht allerdings ohne jegliche moralisierende Absicht, denn Grundanschauung ist laut Freud nicht Weltanschauung. Auch wird nicht angenommen, dass der Kampf einst definitiv zu Gunsten der einen Seite entschieden werden könne. Freuds Grundauffassung vom Weltgeschehen und damit auch vom Menschen bleibt, innerhalb des einen Weltbildes, im oben genannten Sinne als dualistische bestehen, auch wenn «die Kindlein es nicht gerne hören, wenn die angeborene Neigung der Menschen zum „Bösen“, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird.»⁴³

Welche Berührungslinie lässt sich zwischen solcher Dualismusauffassung und den dualistischen Tendenzen im Johannesevangelium skizzieren?

2.1.2 Das 4. Evangelium zwischen hebräischem Weltverständnis und Gnosis

Wer sich mit dem 4. Evangelium befasst, begegnet unweigerlich einer gewissen Spannung zwischen einheitlicher und dualistischer Grundauffassung. Deutlich wird dies gleich zu Beginn des Evangeliums, im Prolog (1,1-18). Auf der einen Seite kommt hier die grundlegende Einheit zwischen erschaffendem Gottes-Wort und erschaffener Welt zum Ausdruck. In einer inhaltlichen und stilistischen Parallele zu Genesis 1,1ff.⁴⁴ wird hebräisches Schöpfungsverständnis aufgenommen: Alles, was ist, ist aus Gott geworden, und nichts ist, was nicht durch dasselbe geworden ist (1,1-3). Also auch die Welt als κόσμος und alles Fleisch als σάρξ. Andererseits wird der Weltbereich aber auch als gottferner und gottesabtrünniger Existenzbereich dargestellt (1,10) und bleibt etwas von dieser Dualität zwischen Weltbereich und Gottesbereich durch das ganze Evangelium hindurch bestehen.

Davon nicht unabhängig ist die johanneische Vorliebe für *dualistische Denkstrukturen*.⁴⁵ Ausdruck dafür ist zum Beispiel die hermeneutische Strategie, jemanden zuerst das eine annehmen zu lassen, was dann aber etwas anderes bedeutet. Dies geschieht im Gespräch von Jesus mit Nikodemus über die Geburt (3,1ff.) oder mit der Samariterin über das Wasser (Joh 4ff.).⁴⁶ Oder es zeigt sich im Gebrauch begrifflicher Gegensatzpaare wie

⁴³ Freud, Unbehagen, Bd IX 248; der Anfangsteil des Satzes ist ein Zitat aus Goethes „Ballade vom vertriebenen und heimgekehrten Grafen“.

⁴⁴ Mehr dazu siehe IV 3.3.4.

⁴⁵ Dies setzt eine erste Parallele zu Freud.

⁴⁶ Siehe dazu den Aufsatz von J.Zumstein, L'évangile johannique: une stratégie du croire (Miettes exégétiques) 237, 252, sowie die Arbeit von F.Moser, Missver-

Gott – Welt, Licht – Finsternis, von oben – von unten, Geist – Fleisch, Wahrheit – Lüge, sehend – blind. Dualistische Gestaltungsweise äussert sich schliesslich auch in der Darstellung und Gegenüberstellung einzelner Figuren. Ein Beispiel dafür ist die Tischszene, bei der die Frage nach dem Verräter Jesu gestellt wird (13,21ff.): Der besonders geliebte Jünger liegt am Herzen Jesu, während gleichzeitig in das Herz des ausgestossenen Jüngers der Satan fährt. Dargestellt werden zwei radikal auseinanderbrechende Schicksale.

Vor allem im Rahmen der historisch-kritischen Johannesforschung stellte sich die Frage, ob im 4. Evangelium neben (hebräisch) ganzheitlichem Weltverständnis auch hellenistisch-gnostisierendes Gedankengut zum Tragen komme. Gnostisch würde in dem Zusammenhang bedeuten, dass zwei Seinsbereiche, ein göttlicher und ein widergöttlicher, einander radikal gegenübergestellt werden und dass aus der Zugehörigkeit zum einen Bereich kein Weg in die Zugehörigkeit zum anderen führt. Der ebenfalls im Prolog formulierte Inkarnationsgedanke könnte dann nur noch *doketisch* verstanden werden. Eine göttliche Erlösergestalt wäre in die ihr von jeher feindliche Gegenwelt hinabgestiegen, um von dort zurückzuholen, was ursprünglich dem Gottesbereich angehörte. Nie aber hätte sich der Logos mit der ontologischen Bedingtheit der Welt als Ort „substantieller Finsternis“ wirklich vermischt.⁴⁷

Je nach Betonung einer radikal dualistischen oder grundsätzlich einheitlichen Komponente des Evangeliums fand auch dessen theologische Aussage unterschiedliche Gewichtung. Besondere Auswirkung hatte dies für die Interpretation der Passionsgeschichte. Dabei ist man sich in der heutigen Forschungsdiskussion im grossen und ganzen einig: Trotz sensibler Nähe darf die gnostische Tendenz im 4. Evangelium nicht überschätzt werden. Diese Meinung findet um so mehr Anklang, als die Zeiten, in denen es an sich schon theologisches Wagnis bedeutete, religionsgeschichtlich kritische Thesen in bezug auf eine Schrift des Kanons aufzustellen, der Vergangenheit angehören. J.-M. Sévrin weist darauf hin, dass die Logosgestalt im Prolog keineswegs, wie noch R. Bultmann annahm, in einem gnostischen Mythos ihren Ursprung haben müsse, sondern inhaltlich ebensogut und kulturell näherliegend jüdisch-weisheitlichem Gedankengut zugeschrieben

ständnisse und Ironie in der johanneischen Argumentation (Johannesstudien) 47-74. Ebenso R.A.Culpepper, *Anatomy of the Forth Gospel* und O.Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4.Evangeliums* 176, 186.

⁴⁷ Zur Definition gnostischer Weltauffassung siehe Sévrin, *Le quatrième évangile et le gnosticisme* 256ff.

werden könne. Dies würde die Dualismusfrage zwar nicht in jeder Hinsicht lösen, aber doch auf grundsätzlicher Ebene entschärfen.⁴⁸

Was die Passionsgeschichte anbetrifft, hat P. Bühler die von E. Käsemann aufgestellte These widerlegt, dass im 4. Evangelium ein „naiver Doketismus“ zum Ausdruck komme, der einen in unangetasteter Herrlichkeit „über die Erde schreitenden Gott“ darstellen wolle.⁴⁹ Käsemann war der Ansicht, dass die Passionsgeschichte für den Evangelisten keine zentrale theologische Bedeutung habe und als „nachgeklappte“ Erzählung vom Evangelisten bloss *volens volens* hinzugefügt worden sei. Sein eigentliches Ende finde das Johannesevangelium im Abschiedsgebet von Jesus im 17. Kapitel. Bühler hält dem entgegen, dass es sich hier bei Käsemann um eine *petitio principii* handeln müsse, da Käsemann die eigentliche narrative Struktur des Evangeliums völlig ausser acht lasse, die – wie wiederum Culpepper und Zumstein gezeigt haben – in mehrfacher Hinsicht eindeutig auf das Ereignis der Passion, der Kreuzigung und auch der Ostererzählung hinziele.⁵⁰

Für die uns im besonderen interessierende Dualismusfrage bedeutet dies, dass die „Herrlichkeit“ Jesu, jene vom Evangelisten immer wieder erwähnte δόξα seiner Person, also nicht in gnostischer oder laut Käsemann in naiv-doketischer Weise gezeigt wird – als eine über das Irdische erhabene Seinsweise –, sondern im Gegenteil erst im konsequenten Eingehen in solch irdische Bedingtheit sich in ihrer wahren Bedeutung offenbart. Was aus gnostischer Sicht als unüberwindbarer Substanzdualismus zwischen göttlich-geistiger und irdisch-materialistischer Seinsweise erscheinen müsste, findet im Geheimnis der unfassbaren „Herrlichkeit“ Jesu gerade zueinander. Laut Bühler ist es deshalb auch nur als *stilistischer* Versuch zu deuten, etwas vom besonderen Geheimnis jener Herrlichkeit darzustellen, wenn Jesus im Passionsbericht des 4. Evangeliums als Figur dargestellt wird, die tatsächlich etwas über den Ereignissen zu stehen scheint. Die Absicht solcher Darstellung sei nicht *doketisch*, sondern *pädagogisch*, denn es gelte, dem Einmaligen und Unnachahmbaren des Christusgeschehens Nachdruck zu verleihen. In keiner Weise werde aber eine grundsätzliche Kreuzestheologie in Frage gestellt.⁵¹

Kein ontologischer Dualismus also. Keine Auflösung grundsätzlicher Einheit in einerseits Welt- und andererseits Gottesbereich. Wir schliessen uns fürs erste dieser Meinung an, indem wir eine einzigartige Verdichtung beider Bereiche in der Erlösergestalt selbst erkennen, die, was auseinander-

⁴⁸ Sevrin, *Le quatrième évangile et le gnosticisme* 264, 266.

⁴⁹ Bühler, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?* (Johannesstudien) 191 ff.

⁵⁰ Ebd. 194.

⁵¹ Ebd. 203.

zubrechen droht, in sich zusammenhält.⁵² Der Faden lässt sich nun zurückspinnen zu Freud, bei dessen Welterfassung sich uns ein ähnliches Grundbild – Einheit und doch Dualität; Dualität und doch Einheit – anbot, wenn auch in ganz anderen Kategorien. Die dem 4. Evangelium inhärent bleibende dualistische Komponente ist nun aber, da sie sich nicht gnostisch einordnen lässt, in anderer Weise zu erfassen und wenn möglich in noch näheren Bezug zu setzen zu Freuds „Kampf der Giganten“ – in ein und demselben Substanzbereich.

In dieser Hinsicht bleibt Bultmanns Interpretation wegweisend. Wohl möglich, dass er sich in seiner Textanalyse vom eigenen Interesse an religionsgeschichtlichen Umwelteinflüssen hat leiten lassen und deshalb im Prolog besonders gerne das Material eines gnostischen Erlösungsmythos erkannt hat. Er hat aber von solch angenommener Materialverwendung durch den Evangelisten keineswegs auf dessen theologische Absicht geschlossen. Im Gegenteil: Seiner Ansicht nach hat der Evangelist den gnostischen Mythos bewusst umgestaltet und seiner ontologisch-dualistischen Tendenz entgegengewirkt. Laut Bultmann ist aus einem ursprünglich kosmologischen Dualismus bei Johannes ein „Entscheidungs dualismus“ geworden, auf dem Hintergrund eines allein in Gott gründenden Weltzusammenhangs.⁵³ Dies bedeutet, dass es für den Menschen in ein und demselben κόσμος und in ein und derselben σάρξ („Fleischlichkeit“) immer zwei mögliche Existenzweisen gibt, in deren Spannung er beständig lebt, innerhalb derer er sich aber auch zum einen oder anderen hin entscheiden kann: Entweder begreift er sich selbst und alles, was er als Welt erfährt, aus Gottes Offenbarung heraus und begründet so sein eigenes Dasein in dessen Wahrheit – in Freiheit und im Licht. Oder er verschreibt sich einer nur menschlich-weltlichen Sicht, was gleichbedeutend wird mit einem Leben,

⁵² Aus der Fülle des Materials haben wir nur wenige Anhaltspunkte aufgeführt. Einiges wird im Laufe dieser Arbeit erneut und im einzelnen vertieft zur Sprache kommen. Die Unmöglichkeit, die Dualismusfrage im Johannesevangelium eindeutig zu lösen, bleibt dabei eines seiner Hauptcharakteristika. Wunsch und Absicht der Interpretierenden wird beim gefundenen Resultat immer mit eine Rolle spielen. Freud hat übrigens darauf hingewiesen, dass die *neurotische* Tendenz des Menschen grundsätzlich eine Ambivalenzverstärkung beinhaltet – sei es, weil Lebens- und Todestrieb sich nachteilig entmischen und wechselweise übermächtig werden, oder dass sie noch gar nicht zu einer lebensstüchtigen Vermischung gefunden haben (Das Ich und das Es, Bd III 309). Interessant sind solche Überlegungen in bezug auf das 4. Evangelium und die spezielle Faszination, die es auf viele Menschen ausübt. Ist es in seiner verstärkt dualistischen Tendenz etwa das „neurotische Evangelium für Neurotiker“, das, wenn es nicht gnostisierendem Verständnis überlassen bleibt, sondern in grundsätzlicher Einheit verstanden wird, die zerspaltene neurotische Seele heilend in sich birgt?

⁵³ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 367ff.

das in menschlicher Illusion gründet, darin gefangen ist und als eigentliche „LebensLüge“ letztlich Nicht-Existenz bedeutet.⁵⁴

Dieser besondere Entscheidungs dualismus wird uns im Laufe unserer Untersuchung noch weiter beschäftigen. Im Vergleich mit den dualistischen Triebkräften „Thanatos“ und „Eros“ können wir hier folgendes festhalten: Sowohl im Freudschen wie auch im johanneischen Dualismus geht es um widerstreitende Todes- und Lebensmacht, in ein und demselben Substanzbereich. In beiden Fällen handelt es sich offenbar nicht um ontologischen, sondern um qualitativen Dualismus, um einen Widerstreit entgegengesetzter Seinsweisen, wobei die eine Seinsweise in ihrer letzten Konsequenz dieses eigene Sein eben gerade zur Negation führt. Bei Freud zeigt sich dieser Kampf als Widerstreit der Energien, deren spekulativ-metaphysischer Ursprung zumindest als Frage auftaucht. Im 4. Evangelium erleben wir die Konfrontation zweier Existenzbegründungen, die sich aus ihrem Verhältnis zwischen Metaphysischem und Physis artikulieren. In beiden Fällen wird dabei der Freiraum, der dem Menschen eigene Lebensorientierung und –entscheidung offenhält, noch genauer zu untersuchen sein.⁵⁵

Für unsere hypothetische Zusammenschau in bezug auf die Dualismusfrage – aus der Gesamtheit Freudscher Denkart und johanneischer Eigenart – soll uns dies vorerst genügen. In jedem vergleichbaren Punkt steckt selbstverständlich auch viel Widersprüchliches. Was wir aber suchten, liess sich finden: Berührungslinien.

2.2 *Zur Ethik: Erkennen im Tun*

Das Folgende – wie das Vorhergehende – ist eine Vorwegnahme von Thesen, die es im Laufe unserer Arbeit noch genauer zu erläutern und zu verifizieren gilt. Deshalb die Knappheit der Darstellung an dieser Stelle. Noch einmal werfen wir das bewusst grossmaschig gehaltene Netz einer vergleichenden Gesamtschau aus, um ein paar weitere Berührungslinien zu finden.

2.2.1 Die Psychoanalyse: Jenseits von Agieren

Ein besonderes Merkmal der Psychoanalyse ist, neben ihrer Religionskritik, auch ihre Ethikkritik. Sie zerstört nicht nur das Idol unserer Projektionen,

⁵⁴ Interessant ist an dieser Stelle, dass Freud dem Todestrieb stummes Wirken und dem Eros lärmigen Charakter zuschreibt. Umgekehrt würde wohl bei Bultmann die menschliche Illusion als hohles Getöse daherkommen, während das Wort der Wahrheit und des Lebens als die Stimme eines Rufers in der Wüste unterzugehen droht.

⁵⁵ Vgl. II 1.4.3 und 2.3.1.

sie entlarvt auch den Fetisch unseres Tuns. So scheut sie sich nicht, aufzudecken, wieweit unser „Gutes-Tun“ Verbrämung uneingestanderer Wünsche und Verlagerung verborgener Triebe in ganz anderer Absicht bedeutet. Zum Beispiel kann die selbstlos erscheinende Fürsorge für einen anderen Menschen das beschönigende Machtinstrument sein, den Umsorgten in gnadenloser Abhängigkeit zu behalten. Oder es kann der leidenschaftliche Einsatz für eine gute Sache zu einem grossen Teil Kompensation eigener Defizite bedeuten, die, so verlagert, nicht direkt angegangen werden müssen, im Hintergrund aber weiter ihr Un-Wesen treiben. Ebenso legt die Psychoanalyse offen, dass hinter diesem und jenem „Böses-Tun“ ursprüngliche Wünsche nach Liebe und Anerkennung liegen können, die sich nun auf quere Art in zerstörerischem Handeln äussern.

Die Psychoanalyse vereitelt also von Grund auf den Anspruch, unsere innerste Absicht lasse sich am äusserlich sichtbaren Tun messen. Sie stellt damit auch menschliches Tun in die Notwendigkeit einer kritischen Hermeneutik. Dies um so mehr, als sie Tun in einem primären Sinne als ein unbewusstes Ausagieren von Trieben und Wünschen versteht, wo auch das Destruktive seinen Anteil hat.⁵⁶ Zwar erkennt die Psychoanalyse auch ein bestimmtes ethisches Mass im Menschen. Es ist in seiner Art aber sekundär und in seiner innersten Gestalt verquickt mit primär-ambivalenten Beweggründen.⁵⁷ Es gibt laut Psychoanalyse keine grundsätzlich „gute“ Wesensart des Menschen.

Was den Menschen deshalb zum wirklich verantwortungsvollen Handeln befähigt, ist zuerst einmal das Erkennen der eigenen Ambivalenz. Es ist die Bereitschaft, sich der Wahrheit eigener Handlungsmotivationen zu stellen und in diesem Sinne „sehend“ zu werden. Es scheint, dass solches Erkennen dann auch ein Stück Freiheit schafft, doch nicht nur blind zu agieren, sondern sich tatsächlich im einen oder anderen Fall für das „Bessere“, das „Notwendige“, das „Soziale“ entscheiden zu können und zumindest in der Absicht – oder auch Absichtslosigkeit – zu einer neuen Handlungsqualität zu finden. Wobei die Vermischung verschiedener Motive⁵⁸ bleibend zu jedem Handeln gehört. Dies anzuerkennen, macht den gesunden psychischen Haushalt mit aus. Im eigenen Tun absolut Geheiligte gibt es in

⁵⁶ Nach Freud steht an allem Anfang die Tat (siehe Zitat aus Goethes Faust, Die Frage der Laienanalyse, EB 280). Deren Urcharakter hat er zeit seines Lebens nachgeforscht. Wir werden im Kapitel über das Wortgeschehen (V) ausführlich darauf zu sprechen kommen.

⁵⁷ Gemeint ist hier die Funktion des Über-Ichs. Wir werden darauf noch ausführlich eingehen (siehe VII. 2.).

⁵⁸ Die Ambivalenz der Motive lässt sich grundsätzlich der Dualität „Lebenstrieb – Todestrieb“ zuordnen.

der Psychoanalyse nicht. Dies wäre bereits wieder neurotische Vermessenheit. Nicht in einer vorgegebenen Handlungsmoral, sondern in der Bereitschaft zur Selbsterkenntnis liegt also der eigentlich ethische Ansatz der Psychoanalyse. Im besten Fall geht konstruktives Tun dann daraus hervor.⁵⁹

Was lässt sich im Vergleich dazu über Tun und Erkennen aus der Sicht des 4. Evangeliums sagen?

2.2.2 4. Evangelium: Diesseits von Zeichen

Wir meinen tatsächlich, dass sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen psychoanalytischem und johanneischem Ethikverständnis abzeichnet. Auffällig ist, dass der Begriff der Wahrheit (ἀλήθεια) im Johannesevangelium eine besondere Rolle spielt. Ein Blick in die Konkordanz genügt, um dies, im Vergleich zu den Synoptikern, zu belegen.⁶⁰ Ebenso wird dem richtigen Sehen, Verstehen und Erkennen grosse Bedeutung beigemessen.⁶¹ Konkrete Handlungsanweisungen finden sich hingegen in geringerem Masse als bei den Synoptikern.

Unserer Meinung nach steht dies in direktem Zusammenhang mit dem Dualismusverständnis des 4. Evangeliums. Hat Bultmann recht mit seiner These, dass uns der Evangelist zwei grundlegende Existenzbegründungen vor Augen hält und dass unser Sein – oder Nicht-Sein – von unserer eigenen Zugehörigkeitsentscheidung abhängt, nämlich, ob wir bereit sind, aus Gottes statt aus unserer Wahrheit heraus unser Leben zu begreifen, dann kann nicht unser Handeln an sich primär entscheidend sein, sondern nur die Art und Weise, wie unser Handeln sich begründet. Im Licht oder in der Finsternis? Aus der Gottesoffenbarung in ihrer eigenartigen Herrlichkeit oder

⁵⁹ Die Ehrlichkeit des Erkennens gehört auch zum inneranalytischen Kodex. So soll die Analytikerin dem Analysanden in keiner Situation irgend etwas vortäuschen oder, auch in vermeintlich guter Absicht, vorlügen. Freud schreibt: «...die psychoanalytische Behandlung ist auf Wahrhaftigkeit aufgebaut. Darin liegt ein gutes Stück ihrer erziehlischen Wirkung und ihres ethischen Wertes [...]. Und da man vom Patienten strengste Wahrhaftigkeit fordert, setzt man seine ganze Autorität aufs Spiel, wenn man sich selbst von ihm bei einer Abweichung von der Wahrheit ertappen lässt.» (Übertragungsliebe, EB 224). In der psychoanalytischen Praxis heisst „erkennen“ für den Analysanden dann allerdings immer auch „erfühlen“ – was oft mit besonderen Widerständen belegt ist. Erneut treffen wir auf den Unterschied eines rein intellektuellen Wissens über die eigene Person und eines wirklich durchlebten und durchlittenen Erkenntnisweges. (Siehe dazu II. 1.4.1).

⁶⁰ Bei Mt 3x; bei Mk 2x; bei Lk 3x; bei Joh 26x; Schlüsselstellen sind Joh 1,14; 4,23; 8,32; 14,6; 15,26; 17,17; 18,38.

⁶¹ Siehe u.a. Joh. 8,38; 9,39; 12,40; 14,17; 20,29.

im selbstherrlichen Streben menschlicher Illusion? Das eine und das andere zuerst als solches zu erkennen, sich selber im entsprechenden Licht zu sehen beziehungsweise zu glauben, ist also primäre Grundlage jedes ethischen Handelns und deshalb auch Grundanliegen des Evangeliums.⁶²

Dabei ist nicht nur, was wir sind und tun, sondern auch alles, was vor unseren Augen ist, geschieht und getan wird, das, was es ist, nur auf Grund dessen, in welchem Licht beziehungsweise in welcher Finsternis wir es sehen. (Dass es sich im zweiten Fall nur um blindes Sehen handeln kann, ergibt sich von selber.) Deutlich zum Ausdruck kommt dies im Wunderverständnis des Evangelisten.

Ein Wunder hat nur insofern Bedeutung, als sich uns darin das Licht unserer eigentlichen Existenzbegründung offenbart. Nicht das Wunder an sich ist entscheidend, sondern worin es gründet und woraus es zu erzählen vermag.⁶³ Will jemand sich am blossen Handlungsspektakel ergötzen und meint, darin erweise sich bereits Gott, dann hat er tatsächlich nur einen illusionären, einen Gott der Lebenslüge vor sich. Das wahre Gottesgeschehen bleibt ihm verborgen.⁶⁴ Jesus seufzt über die Zeichensucht der Leute (z.B. 4,48) und gibt damit zu verstehen, dass sie das Eigentliche nicht begriffen haben, nicht begreifen wollen. «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Nur wer selbst im „inkarnierten Wortgeschehen“ gründet, begründet auch alles, was er sieht und wahrnimmt, in der Wahrheit. Selig sind deshalb die, welche zu glauben vermögen, ohne eines weiteren Zeichens zu bedürfen, weil es ihnen schon genügt, einfach zu gründen (20,29). Wobei Jesus den Weg des sichtbaren Zeichens dennoch nicht verschmäht.

⁶² Wobei offenbar auch das 4. Evangelium einen gewissen Unterschied macht zwischen „blindem“ (unbewusstem) Tun – dann, wenn wir in unserer Finsternis noch gar nicht erleuchtet wurden und so auch nicht die Wahl einer wahrhaftigen Existenz- und Handlungsbegründung hatten – und einem zu verantwortenden, sehenden Handeln, das aus diesem Grund ethisch oder unethisch ist, oder in der Sprache des Evangelisten: erlöst (frei) oder sündhaft. Ein Beispiel dazu ist Joh. 9, 41: Jesus sagt den Pharisäern: Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: Wir sehen. Eure Sünde bleibt.

⁶³ Das Wundergeschehen – wie übrigens auch gewisse Aussagen Jesu (z.B. Joh 3,3-7) – fördert also verschiedene Wirklichkeitsbereiche zu Tage. Dies bewirkt einen Prozess von *Relecture*. J. Zumstein ist diesem Aspekt im 4. Evangelium besonders nachgegangen (Der Prozess der *Relecture* in der johanneischen Literatur 394-411). A. Dettwiler hat die *Relecture*-Überlegungen dann auch am Beispiel der Abschiedsreden untersucht (Die Gegenwart des Erhöhten). Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Ausdruck „Stufenhermeneutik“ von G.Theissen, den Zumstein an anderer Stelle aufnimmt (*Une stratégie de croire, Miettes exégétiques* 244).

⁶⁴ Das Gottesgeschehen – oder Nicht-Geschehen – nähme also seinen Ursprung in der Art der Hermeneutik, die sich nicht jenseits, sondern diesseits des zu Deutenen situiert. Siehe mehr dazu in Kapitel VI.

Darin offenbart sich gerade Gottes entgegenkommende und verbindende Inkarnationswirklichkeit.⁶⁵

4. Evangelium und Psychoanalyse scheinen also menschliches Handeln grundsätzlich im Erkennen zu relativieren – was keineswegs heisst, dass sie handlungsfeindlich oder handlungsgleichgültig eingestellt wären.⁶⁶ Klar ist wiederum, dass die jeweiligen Prämissen auf verschiedenen Ebenen zu situieren sind, nämlich in der Dualität Lebens-/Todestrieb bei Freud und in der Dualität Wahrheit Gottes/Selbstlüge des Menschen beim Evangelisten. Auch handelt es sich im einen Fall um rational bestimmtes Erkennen, im anderen Fall um eine Erkenntnisdimension des Glaubens.

Eine Frage sei hier noch einmal aufgenommen: In der Psychoanalyse ist es wichtige Voraussetzung ethischen Handelns, die Ambivalenz eigener Motivationen zu erkennen und auch zulassen zu können, das heisst gleichzeitig im Lebens- und im Todestrieb zu gründen. Im 4. Evangelium scheint aber wichtigste Voraussetzung, *ganz und nur* in Gott zu gründen – also doch ein Stück weit der Ambivalenz zu entkommen. Oder ist dies nur möglich, weil eben ein anderer „pro nobis – für uns“ *ganz* der Gotteswahrheit angehört und zugleich *ganz* an menschlicher Wirklichkeit teilhat, sodass es möglich wird, in ihm in der Spannung von *beidem* zu leben – und zugleich *ganz* in Gott zu sein?⁶⁷

⁶⁵ Beispiel dafür ist die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1ff.). Jesus lehnt jede gesetzlich-ethische Handlungskausalität ab. In dem, was geschieht, soll allein das Werk Gottes offenbar werden (9,3). Was auch bedeutet, dass ein Mensch *sehend* wird. Er wird wirklich, *grundlegend*, in seiner *Grundeinsicht*, gesund.

⁶⁶ Dies käme – im theologischen Bereich – einer schwärmerischen Haltung gleich, die meint über die absolute Gottesbegründung zu verfügen und der inkarnierten Wirklichkeit nicht mehr zu bedürfen, sodass jegliches Handeln hinfällig beziehungsweise beliebig wird. (Zur Bedeutung des Handelns und seiner besonderen Qualität siehe Joh 13,1-17; 34-55 und 15,1-17. Weiterführendes dazu unter VIII. 4.)

⁶⁷ Dem entsprechen die Aussagen Jesu, dass die Gläubigen zwar in der Welt, aber gleichzeitig doch nicht von der Welt sind (vgl. 3,17; 8,23; 15,19; 16,33; 17,15). Siehe mehr dazu auch in Kapitel VI).

2.3 Das Zentrale im Verborgenen

Ein letztes verbindendes Charakteristikum soll hier in unserer vergleichenden Gesamtschau aufgeführt werden: Sowohl in der Psychoanalyse wie im 4. Evangelium werden zwei nach unserer Beurteilung zentrale Bereiche nicht explizit thematisiert.

2.3.1 Psychoanalyse: Wortgeschehen in der Praxis

Für die Psychoanalyse gilt das Erwähnte für einen grundlegenden Teil ihrer Praxis.⁶⁸ Freud hat es unterlassen, dem Sprach- und Wortgeschehen, das sich im analytischen „Herzstück“ ereignet, eine umfassende theoretische Grundlage zu geben. Zwar hat er sich mit Sprache im Bereich der freien Assoziation⁶⁹, der Wortbildung und ihren Mechanismen⁷⁰ auseinandergesetzt. Sprache wird aber in erster Linie vom funktionellen Standpunkt aus betrachtet und nicht als Grundkategorie im analytischen (Beziehungs-)Geschehen untersucht. Es lässt sich dies mit seiner Grundanschauung in Zusammenhang bringen, die gleichzeitig einer Grundabsicht entspricht: Er versucht alle Vorgänge nur von einem quantitativ-energetischen Standpunkt aus zu erklären, mit Hilfe seiner Trieblehre. Wie sehr allerdings gerade dadurch die Sprachlichkeit, als unausgesprochene Wirklichkeit, ins Zentrum rückt und die klare Begrenzung des Methodischen auch hier über ihre Grenze hinausweist, werden wir noch sehen.⁷¹ Daneben liessen sich wohl auch Freud persönlich betreffende Gründe aufführen, weshalb er – selber ausgesprochen sprachbegabt und sprachorientiert – dem Phänomen der Sprache nur in beschränkter Form seine Aufmerksamkeit gewidmet hat. Ohne hier weiter darauf eingehen zu wollen, sei doch angedeutet, dass Freud aus jener Tradition stammt, die Wort- und Gottesgeschehen aufs engste miteinander verbindet. Beidem hat sich Freud in seiner Theorie nicht in einem tieferen Sinne zuwenden mögen. Um so mehr interessieren uns deshalb nun die Implikationen seiner analytischen Praxis. Das Fehlen einer grundlegenden Sprachtheorie – und Gottesvision – verlangt und ermöglicht unseren eigenen Interpretationsweg.

⁶⁸ Wir haben bereits unter 1.6 darauf hingewiesen.

⁶⁹ Ein erstes Mal taucht das Thema in den „Studien über Hysterie“ (1895) auf.

⁷⁰ Zum Beispiel in „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten“ (1905) oder in „Über den Gegensinn der Urworte“ (1910).

⁷¹ A. Lorenzer hat darauf hingewiesen, dass die „psychoanalytische Operation“ an sich als „Sprachprozess“ angesehen werden muss. Es geht grundsätzlich um „Sprachveränderung“. Mehr zu Lorenzers Ansatz unter VII. 3.1.3.

2.3.2 4. Evangelium: Sakramentales im Text

Im 4. Evangelium ist die Situation auf den ersten Blick noch überraschender. Was wir als theologisches „Herzstück“ dem psychoanalytischen Geschehen gegenüberstellten, nämlich das Abendmahl, kommt im 4. Evangelium nicht in expliziter Weise – das heisst als Einsetzungsszene – vor.

Bereits unter 1. 2.1.3 hatten wir die These formuliert, dass dies nicht einer Missachtung der Bedeutung eucharistischen Geschehens entsprechen muss, sondern im Gegenteil dessen Bedeutung ausweiten könnte. Zumindest kann das Evangelium einmal auf diesen Aspekt hin gelesen werden, nämlich dass es als Ganzes inszenierte, realisierte Inkarnation des Wortes zum Ausdruck bringt, die als „Wortgestalt“ Gottes die entscheidende Wandlung bringt. Was im liturgisch vollzogenen Abendmahl erfahrbar wird, würde sich dann grundlegend in jeder Rede und jedem Tun von Jesus ereignen und könnte von dorther konkretes Abendmahl erst richtig verstanden werden. Mit anderen Worten: Theologischer (Gaubens-)Ansatz steht vor ritueller Praxis.

Darauf hinweisen könnte unter anderem, dass der Evangelist dort, wo die Synoptiker die Einsetzungsszene erzählen, den Bericht der Fusswaschung setzt (Joh 13), sozusagen als beispielhafte Handlung Jesu zur Bedeutung seiner Hingabe. Gleich anschliessend folgen die langen Abschiedsreden (Joh 14-17), die der bleibenden Verbindung zwischen Jesus, den Gläubigen und Gott wiederum „Wortgestalt“ geben. Wie wir meinen, lässt sich diese „sakramentale“ Präsenz im Text auf das ganze Evangelium übertragen und kommt diese als Zusammen- und Vorausschau bereits im Prolog zum Ausdruck. „Sakramental“ wäre hier weitgefasst zu verstehen als gegenwärtig Heiliges im *σάφει*-Bereich, im Bereich des Irdischen.⁷² Die sakramentale Handlung selber gibt davon exemplarisch-symbolischen Ausdruck.

Hinzuweisen ist in dem Zusammenhang auf Anderson, der den Gedanken eines „sacramental principle“ aufnimmt, das als „thematical core“ (*thematischer Kern*) des ganzen Evangeliums bezeichnet werden könne. Und er fragt: Was ist dieses Prinzip? «It is, that the physical can be vehicle

⁷² Der Begriff „sacramentum“ stammt ursprünglich aus dem römischen Rechtswesen. Bei einem Prozess wurde vorgängig eine Garantiesumme (für die Bezahlung) an einem „locus sacer“ deponiert. „Sacramentum“ wurde dann auch mit dem Fahneid in Verbindung gebracht. Es hatte im weitesten Sinne etwas zu tun mit „heiliger Verbürgung“, verbunden mit einem konkreten Akt. Im Neuen Testament wurde dann der Begriff des *μυστήριον* mit „sacramentum“ übersetzt, sodass auch die Bedeutung des „Geheimnisvollen“ in das Begriffsverständnis mit einfluss (E. Kinder, *Sakramente*, RGG Bd V 1322).

of the spiritual, the visible of the invisible. So understood, this principle runs through the whole of the Fourth Gospel. „The word“ – says the Evangelist – “became flesh and dwelt among us...“. The God whom none has ever seen was manifest in Jesus. This is the central theme of the Gospel.» Deshalb, in einem weitgefassten Verständnis, – so Anderson – ist all das als „sakramental“ zu bezeichnen, was Gottes spirituelle Macht und Gegenwart im Irdischen vermittelt. In der Christusgestalt aber kommt diese sakramentale Gegenwart zum vollen Ausdruck.⁷³

Die Frage bleibt allerdings, weshalb der Evangelist nicht trotzdem auch die Abendmahleinssetzung als solche zur Sprache bringt. Stehen vielleicht antijudaistische Motive dahinter und das Bedürfnis der johanneischen Gemeinde, sich gegenüber jüdischer Gepflogenheit abzugrenzen? Denn beim ersten Abendmahl handelte es sich ja eigentlich um das Passahmahl, das Jesus nach der Beschreibung der Synoptiker in aller Selbstverständlichkeit mitgefeiert hat. Dem steht entgegen, dass der johanneische Jesus wiederholt an jüdischen Festen teilgenommen hat. Oder ist die Auslassung eher ein Zeichen nun doch doketisch-gnostischer Tendenz, und will der Evangelist sich von einer sakramental-rituellen Verwandlungspraxis und einer Theologie allzu konkreter Vermittlung zwischen Göttlichem und Fleischlichem absetzen? Sévrin hält dem entgegen, dass in der sogenannten Brotrede (Joh 6, v.a. 51ff.) deutlich auf das Eucharistiegeschehen Bezug genommen wird, und dies theologisch keineswegs in doketisch abgeschwächter Form. Dass der Evangelist diese Rede hier so einbringe, deute darauf hin, dass es eine selbstverständliche Eucharistiepraxis in der johanneischen Gemeinde gegeben habe.⁷⁴ Wir werden auf diesen Text noch im speziellen eingehen, um dann – wie auch später an der Passionsgeschichte – unsere „sakramental“ ausgerichtete Lesart des Evangeliums zu vertiefen.⁷⁵

In unserem Vergleich zwischen psychoanalytischem und theologischem „Herzstück“ lässt sich hier Folgendes sagen: Das Eigentliche ist verborgen und unausgesprochen – und ist doch in allem.

⁷³ Anderson, *Christology* 113.

⁷⁴ Sévrin, *Jean et le gnosticisme* 266. Zur weiterführenden Diskussion über das Verhältnis des 4. Evangeliums zum „Sakramentalen“ siehe Anderson, *Christology* 115ff. Dort findet sich auch die Aussage, der Evangelist habe eine besonders hohe Achtung vor den Sakramenten gezeigt und in diesem Sinne deren Bedeutung spiritualisiert.

⁷⁵ Siehe Kapitel VI und VIII.

3. „Convivit, ergo est“⁷⁶

Wir haben den Dialog zwischen Psychoanalyse und Johannesevangelium nun vorbereitet und begründet. Wir haben in gewisser Weise versucht, ihn zu legitimieren, weil unser Ansinnen uns selber gewagt vorkommt. Ein kurzer Blick in die Theologie- und Geistesgeschichte vergangener Jahrhunderte relativiert allerdings solche Bedenken. Wiederholt haben sich Strömungen und Erkenntnisbereiche zusammengefunden, die nicht von vorne weg füreinander bestimmt schienen. Was sich daraus ergab, war eine zwar schwierige, aber zugleich kreative neue Standortbestimmung.

So geschah es zum Beispiel im Zusammentreffen von jüdisch-christlichem Glauben mit hellenistischem Gedankengut. In diesem Spannungsfeld entwickelte sich erst abendländische Theologie. Jahrhunderte später ist das Aufeinandertreffen von klassisch-griechischer Philosophie – vermittelt in arabischer Interpretation – mit dem damaligen Dogma der Kirche zu nennen. Was daraus hervorging, fand seinen Ausdruck in der Scholastik. Und drittes grosses Beispiel ist schliesslich das moderne Ineinander von Naturwissenschaft und Theologie, welches in theologischen Strömungen wie etwa der Prozesstheologie kreativ verändernde Auswirkungen zeigt.

Kriterium für einen gelingenden Dialog – im grossen oder kleineren Rahmen – ist also gar nicht unbedingt das Mass der Nähe oder Fremdheit zweier Erkenntnisbereiche, sondern ob es gelingt, aus der partiellen Verbindung von beidem etwas Neues hervorzubringen, das lebt und kreative Dynamik entfaltet. Was die beiden Bereiche Psychoanalyse und 4. Evangelium anbetrifft, können wir deren kreatives Zusammengehen zumindest aus persönlich-existentieller Erfahrung bereits belegen. Ein Grund mehr, dem hinterfragenden Dialog hier Raum zu geben.

Als theologischer Ansatz beginnt sich dabei eine Grundannahme von „Konvivialität“ herauszukristallisieren: Bildhaft ein erstes Mal aufgetaucht ist diese bereits im Prolog, am gemeinsamen Tisch der „Ancilla“, bei der Wort und Leib zusammenkamen und eine gastfreundliche *convivialité* warm aus Töpfen und Pfannen duftete.

Zur Sprache kam sie aber auch im Abschnitt über Dualismus und Ethik: Nur eine akzeptierte Vermischung von Bewusstem und Unbewusstem, von Thanatos und Eros, aber auch von Licht und Finsternis, irdischer und göttlicher Seinszugehörigkeit schafft dem Menschen erlöstes Leben. Es scheint, dass ein Mensch dort in Wahrheit Mensch ist, wo es in ihm zusammenlebt und nicht in innere oder äussere Spaltung flüchtet. Und ganz bestimmt hat

⁷⁶ Das „convivit, ergo est“ steht im Gegensatz zum Descarteschen „cogito, ergo sum“.

dies alles auch Bedeutung fürs Abendmahl, das an sich schon Gemeinschaft, Konvivialität in verschiedener Hinsicht, darstellt.

Diesen Konvivialitätsgedanken werden wir im Folgenden weiterentwickeln. Er begleitet uns – im Hintergrund – durch den Hauptteil (Kapitel IV – IX) und wird im Schlusskapitel XII noch einmal explizit aufgenommen.

IV Zum Wortgeschehen im 4. Evangelium: „Und in ihm war Leben“

Drei Grundkategorien hatten sich aus dem Vergleich von Abendmahls-geschehen und psychoanalytischem Setting herauskristallisiert: das Wort-geschehen, die Mittlerfunktion und der Begriff der Umkehr, Wandlung.¹ Es handelt sich allerdings nicht um drei voneinander völlig getrennte Bereiche, sondern im Wortgeschehen selber suchen wir nach Mittlererlebnis und Um-kehr. Um ein Wort geht es also, das nicht nur über die Dinge redet, sondern seine vermittelnde und verändernde Wirkung in sich trägt.

Im Folgenden untersuchen wir also im Evangeliumstext das Wort-geschehen als Grundereignis (Kapitel IV) und betrachten zugleich seine Mittler- und Umkehrbedeutung (Kapitel VI und VIII). Parallel und im Dialog dazu steht das Nachdenken aus psychoanalytischer Sicht (Kapitel V, VII und IX).² Die genaue inhaltliche Abgrenzung der einzelnen Kapitel wird dabei nicht immer leichtfallen, weil vieles thematisch ineinander greift. Wir setzen jeweils einzelne Schwerpunkte und nehmen gewisse Überschneidungen in Kauf.

1. Auswahl von drei Textabschnitten:
Zum Wortgeschehen allgemein: Joh 1,1-18; zum Mittler-ereignis: Joh 6; zur Umkehr: Joh 18-21

1.1 Die Kriterien

Folgende Textabschnitte beziehungsweise Kapitelfolge aus dem 4. Evange-
lium haben wir als Grundlage für die zu behandelnden Themenbereiche
ausgewählt: Wortgeschehen: Joh 1,1-18; Mittlerereignis: Joh 6; Umkehr:
Joh 18-21. Als Kriterien waren dabei wegweisend:

¹ Siehe II. 3.

² Um die Themenverflechtung nicht zu überlasten, bringen wir die detaillierte inhaltliche Vorschau zu den drei psychoanalytischen Kapiteln (V, VII und IX) zu Beginn von Kapitel V (2.).

1.1.1 Formales Kriterium: Hymnus (*invocatio*) – Rede (*explicatio*) – Vollzug (*consummatum est*)

Beim ersten Text handelt es sich um den Prolog des Evangeliums (1,1-18), der auch als Lied oder Hymnus bezeichnet werden kann. Wohl aus einer ursprünglich liturgischen Grundform entstanden, trägt er den Charakter eines Anrufs – einer *invocatio*. Nur das 4. Evangelium verwendet einen derartigen Anfangshymnus.

Die zweite Textabschnitt enthält die sogenannte Brotrede (Kapitel 6). Die Form der Rede wird im 4. Evangelium mehrmals verwendet. Im Unterschied zu den Synoptikern begnügt sich Jesus nicht mit kurzen Aussagen zu diesem oder jenem Geschehen, sondern gestaltet gelegentlich ausholend erklärende Diskurse. Wir geben dieser literarischen Form deshalb die zusätzliche Bezeichnung *explicatio*. Besonders interessieren uns dabei die eingefügten „Ich bin“-Worte, zum Beispiel: «Ich bin das Brot des Lebens.» Sie gehören mit zur Eigenart des johanneischen Jesus und verdichten die Bedeutung der *explicatio*.

Der dritte Textabschnitt schliesslich umfasst eine narrative Passage, die wir *Vollzug* nennen. Es geht um die Passions- und Osterberichte. Was im Prolog verkündigt wird und in der Rede sich vermittelt, wird nun vollzogen und enthüllt sich in seiner innersten Bedeutung. Ausdruck dafür sind die letzten Worte Jesu: «Es ist vollbracht – *consummatum est*.» Karfreitagsgeschehen und Osterverheissung treffen hier aufeinander.

1.1.2 Dramaturgisches Kriterium: Entäusserung – in der Welt – Erlösung/Erfüllung

Die drei Texte beschreiben Momente einer Bewegung: Im ersten Text, im Prolog, ist in verschlüsselter Form eigentlich schon die ganze Bewegung enthalten. Wir greifen daraus eine erste Sequenz auf: das schöpferische Hinein- oder Hinabkommen³ des Logos in die Welt, sein Hinaustreten aus Gottesruhe und Gotteseinheit. Es ist eine Bewegung von innen nach aussen, die zugleich Bewegung von aussen nach innen – in die Welt hinein – bedeutet (1,1ff.).

Der zweite Text, die sogenannte Brotrede, lässt dann den Logos in der Welt zu Worte kommen, als die in Jesus menschengewordene Gestalt unter den Menschen, ganz im Irdischen. Dem entspricht im Prolog die wiederum besonders akzentuierte Aussage von der Fleischwerdung des Logos (1,14).

³ Im Prolog selber ist von einer Bewegung von oben nach unten nicht die Rede.

Der dritte Text schliesslich erzählt von Jesu Passion und Auferstehung. In seiner Erniedrigung wird er ein Erhöhter, in seinem Scheitern ein Erlösender. Aus dem Licht des Osterglaubens heraus betrachtet, zeigt sich die Logosgestalt nun in ihrer völlig paradoxen δόξα in ihrer wahren *Bedeutung*.⁴ Im Prolog entspricht dies der abschliessenden Aussage, dass in solcher Gestalt Erfüllung, das heisst Gnade und Wahrheit liegt für die Menschen (1,16).⁵

Dem dargestellten Bewegungs- und Ereignisverlauf entspricht im Ablauf der Evangelien auch eine chronologische Struktur.

1.1.3 Hermeneutisches Kriterium:

Grundlegende Lesung – Zwei Lesarten

Die drei Texte lassen sich also als einzelne Momente einer (symbolisch-) räumlichen und einer zeitlichen Bewegung unterscheiden. Hermeneutisch stehen sie aber wie gesagt nicht nur in einem linearen, sondern auch in einem konzentrischen Zusammenhang. Der Prolog erweist sich als Grundaussage, während Text zwei und drei entsprechend konkretisierende Deutungsebenen anbieten. Bei jedem Text beschäftigen wir uns mit einem besonderen inhaltlich-theologischen Schwerpunkt.

Im Prolog (Joh 1,1-18; im speziellen 1,1-13; Thema Wortgeschehen) geht es um grundlegende Gedanken zum Logosbegriff und um eine erste Grundqualität: „*In ihm war Leben und das Leben war das Licht für die Menschen*“.

Im zweiten Text (Joh 6; Thema Mittler) geht es als zweite Grundqualität um den Prozess der sogenannten Fleischwerdung des Logos und um deren

⁴ Das Wort δόξα wird im neutestamentlichen Gebrauch meist mit *Ruhm* oder *Herrlichkeit* übersetzt. Es steht in enger Verbindung zum alttestamentlichen „kabod“, was (*Gottes*)*herrlichkeit, göttlicher Lichtglanz* bedeutet. Die *Gottesherrlichkeit* offenbart sich jetzt in Jesus selbst, als Dimension des Glaubens. Gehen wir allerdings von der ursprünglich klassisch-griechischen Wurzel aus, so schwingt im Wort δόξα (δοκεῖν) auch ein *Scheinen, Meinen, Bedeuten* mit (G.Kittel, Art. δόξα, griechischer Sprachgebrauch, ThWNT II 236). Wir nehmen uns nun die Freiheit, die johanneische δόξα im Folgenden mit *Bedeutung* zu übersetzen. Dies soll als sprachimmanenter Denkanstoss verstanden werden und möchte dazu beitragen, die Begriffe *Herrlichkeit* oder *Ruhm* neu zu verstehen. Das *bedeutungsvolle Aufleuchten* der Gottesdimension im konkreten Geschehen scheint uns eine typisch johanneische Darstellungsweise zu sein. Es ist *seine* Art von „Doketismus“ – was nicht im Sinne Käsemanns Trennung der Seinsebenen bedeutet (vgl. III 2.1.2), sondern als Möglichkeit einer befreienden Wahrheit (ἀλήθεια, siehe Joh 8.32) die gläubig erkennende Hermeneutik bestimmt. (Zum δόξα-Begriff siehe auch Bultmann, Johannesevangelium 44, Anm. I. Bultmann zeigt u.a. auch eine mögliche Verbindung von δύναμις (Kraft) und δόξα auf.)

⁵ Mehr zum Verhältnis Prolog/Evangelium unter 2.1.1 (v.a. Anm. 10).

Bedeutung für die menschliche Identität: „*Das Wort wurde Fleisch – der harte Brocken.*“ (Rückbezug zu Joh 1,14a,b)

Und im dritten Text (Joh 18-21; Thema Umkehr, Wandlung) schliesslich machen wir uns Gedanken zur dritten Grundqualität des Logos, der in Verzicht und Hingabe zu besonderer Herrlichkeit/Bedeutung findet und Wandlung schafft. „*Der bittere Kelch – voll Gnade und Wahrheit.*“ (Rückbezug zu Joh 1,14 c-e; 1,16)

1.2 *Drei Interpretationsweisen*

Bereits unter 2.2 wurde erwähnt, dass für jeden Textabschnitt auch eine besondere Interpretationsweise angewendet werden soll. Sie steht jeweils in engem Zusammenhang mit der Logosqualität, die im entsprechenden Abschnitt herausgearbeitet wird.

So ist im ersten Abschnitt (Hymnus), in welchem das Thema der *Sehnsucht* eine besondere Rolle spielen wird, die eigentliche Textinterpretation *intuitiv* geprägt. Es geht sozusagen um ein sehndes Suchen nach der verborgenen und zugleich sich offenbarenden Qualität des Logos. Objektive Orientierungshilfen geben dabei, unter anderem, sprachlich-stilistische Untersuchungen.

Im zweiten Abschnitt (Rede), der ein ganzes Kapitel umfasst und wo es um die Frage der Bedeutung des Fleisch gewordenen Logos – Jesus – für die menschliche Identität geht, steht *Beziehungsgeschehen* im Vordergrund. In entsprechender Weise haben wir eine Methode der *Beziehung* gewählt, eine Art Strukturanalyse, mit deren Hilfe wir die verschiedenen Elemente des Textes zueinander in Bezug setzen, um so Identität und Bedeutung des Einzelnen zu erarbeiten.

Der letzte Abschnitt (Vollzug) schliesslich erzählt eine Geschichte – die Geschichte der Passion und Auferstehung der „Wortgestalt“. Mitinvolviert sind aber auch Geschichten verschiedener Menschen, die in naher Beziehung zur Wortgestalt stehen und deren Weg in unterschiedlicher Weise miterleben. Unsere Interpretation wird vom Erfahrungshintergrund dieser Menschen ausgehen. Sie wird in ihrer Art „typologisch“ sein, wobei wir die entsprechenden Kategorien aus inzwischen psychoanalytisch erarbeitetem Material gewinnen. Was jene Menschen an *grundsätzlicher* Erfahrung machen – in bezug auf Passion und Ostergeschehen –, könnte in *beispielhafter* Weise auch zu uns heute sprechen.

2. Joh 1,1-18: Der Prolog – ein kreatives Geheimnis

«Jeder fasse das, was er fassen kann. Denn sagen, wie es ist, wer kann das?» Diesen Gedanken stellt Augustin, damals Bischof von Hippo in Nordafrika⁶, an den Anfang seiner 124 Traktate zum Johannesevangelium. Er fährt fort: «Ich wage zu behaupten, meine Brüder, vielleicht hat auch Johannes selbst nicht gesagt, wie es ist, sondern auch er, wie er konnte, weil von Gott ein *Mensch* gesprochen hat, zwar ein erleuchteter, aber immerhin ein Mensch. Weil *erleuchtet*, hat er etwas gesagt; wäre er nicht erleuchtet gewesen, so hätte er nichts gesagt; weil aber ein erleuchteter *Mensch*, so hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was ein Mensch konnte, hat er gesagt.»⁷

In Analogie zu Psalm 72,3 stellt Augustin den Evangelisten dann als einen Berg unter Hügeln dar.⁸ Er will damit ausdrücken, dass es unter den Menschen grössere und kleinere Seelen gibt. Die grösseren, das heisst die erleuchteten, stehen im Auftrag, was sie näher geschaut haben, den kleineren weiterzugeben. Die kleineren sollen empfangend zu ihnen aufschauen, um es dann für alle fruchtbar zu machen.

Nun gehört es durchaus zum guten Ton einer Arbeit wie der unsrigen, sich bescheiden unter die kleinen Seelen einzureihen und nicht etwa zu beanspruchen, der verkündigten und zugleich verborgenen Wahrheit des Prologs aus eigener Erkenntnis näher zu kommen als die vielen anderen, welche dies auch schon versucht haben. Dankend möchten wir uns damit bescheiden, *dass* es uns überhaupt etwas sagt.

Darüber hinaus gilt es aber auch, ein allgemeines Merkmal biblischer Wahrheit festzuhalten. Wie wir im Folgenden sehen werden, könnte uns gerade der Johannesprolog zu verstehen geben, dass die uns zugängliche Wahrheit immer inkarnierte Wahrheit ist. Was dahinter liegt, entzieht sich, wie es schon Augustin formulierte, menschlichem Fassungsvermögen – interessiert vielleicht auch letztlich nicht, weil es keine greifbare Bedeutung für unser Leben hat. Allenfalls ist es Ort sich öffnenden Gotteslobs oder auch bleibender Gottesfurcht vor dem Unfassbaren. In seltenen Augenblicken vielleicht auch das nicht mehr in Worte zu fassende mystische Schauen.

Für die alltäglich gewöhnlichen Seelenmomente und eine schrittweise Lebensorientierung ist hingegen entscheidend, wie Gotteswahrheit in dieser

⁶ Um 416 n. Chr.

⁷ Aurelius Augustinus, *Tractatus in Ioannis Evangelium*. Zitiert nach Barth, *Erklärung des Johannes-Evangeliums* Iff. (Heraushebungen vom Verfasser).

⁸ «Die Berge mögen dem Volke Heil tragen und die Hügel Gerechtigkeit.»

oder jener *konkreten* Situation aufleuchtet. Und so erscheint diese Wahrheit auch unter verschiedenen akzentuierter Gestalt, tritt je nachdem das eine oder andere ihrer Attribute in den Vordergrund. Es hängt ab von der jeweiligen Gefahr von „Lebenslüge“ und Blindheit einer bestimmten Zeit.⁹

Wenn wir in der weiteren Folge also auch mit einer bestimmten Eigenwilligkeit unseren Interpretationsgang gehen, dann eben nicht im Anspruch, Wahrheit an sich zu setzen, sondern weil uns daran liegt, unser zeit- und situationsbedingtes Fragen dem Text und seiner auch heute schöpferisch wirkenden Wahrhaftigkeit anzuvertrauen.

2.1 Textbetrachtung

2.1.1 Die äussere Form

Der Prolog des Johannesevangeliums wirft Fragen auf: Ist es eine „literarische Sphinx“, die hier am Eingang des 4. Evangeliums liegt und uns das Verständnis möglichst erschweren will?¹⁰ Oder ist es im Gegenteil die Absicht dieser ersten Verse, uns mit besonderer Wärme und Dringlichkeit jetzt schon zu verkünden, was dann in der Folge erst narrative Gestalt annehmen wird?

Aus der Grundüberzeugung, dass es sich in der vorliegenden Schrift um ein Evangelium handelt und nicht um ein versponnenes theologisches Traktat – was ja auch dessen lang umstrittene Kanonisierung schliesslich entschieden hat –, ziehen wir die zweite Variante vor. Einsichtig ist uns deshalb auch die heute auf breiter Basis akzeptierte These, dass es sich der Form nach beim Prolog um einen Hymnus handelt, der sich wie jedes gläubige Lied an der besingenden Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem bewegt, in der ihm eigenen Mischung zwischen Gotteslob und Gottesoffenbarung.¹¹

⁹ Siehe III. 2.1.2.

¹⁰ So ausgedrückt in: Dettwiler, *Le prologue johannique* 185.

¹¹ Siehe dazu die Ausführungen von Dettwiler, *Le prologue johannique* 185. Weniger adäquat scheint uns die Bezeichnung des Prologs als *Programm* oder gar *Inhaltsverzeichnis*, wozu sich auch Dettwiler kritisch äussert (ebd. 202). Sie lässt auf eine lineare Auflistung des Themas schliessen, das dann Punkt für Punkt im Evangelium seine Ausführungen fände. Es fehlt solcher Begrifflichkeit die dem Hymnus implizite Glaubenshaltung, die bereits hier als eigentliche Grundleseart und Tiefenperspektive des Evangeliums zum Ausdruck kommt. Nicht einig gehen wir hingegen mit Dettwilers Ansicht, im Prolog fehle das Thema von Tod und Auferstehung Jesu und es brauche deshalb die narrative Weiterführung des Evangeliums – genauso wie das Evangelium den eröffnenden Prolog brauche. Wir meinen – und werden es im folgenden auch erläutern – dass eine radikale Lesart von Vers 14 und 16

Verschiedene Erklärungsvarianten zur Herkunft dieses Hymnus, der als solcher immer Gut einer Gemeinschaft ist, bieten sich an. Überwiegend wird er heute als ein Element ursprünglich christlicher Tradition betrachtet und dem johanneischen Umfeld zugeordnet. Der Evangelist hat laut dieser Auffassung den Hymnus aufgenommen und redaktionell überarbeitet, was unter anderem aus deutlichen Stilwechseln innerhalb des Prologs hervorgeht. Eine besondere Begrifflichkeit innerhalb der Hymnusabschnitte – zum Beispiel der nur an dieser Stelle auftretende Logos – stützt die These einer vorjohanneischen Hymnus-Fassung.¹² Theologisch von Bedeutung ist die Frage, in welchem Ausmass der Evangelist tatsächlich redaktionell auf den Text eingewirkt – oder gerade nicht eingewirkt – hat, was wir im folgenden Abschnitt etwas näher betrachten wollen.

2.1.2 Redaktionelle Varianten

Historisch-kritische Textuntersuchungen liefern uns eine kaum überschaubare Fülle an Vorschlägen, wie der Prolog in ursprünglichen Hymnus und redaktionelle Zusätze zu unterteilen sei. Die Methode führt sich dabei beinahe selbst ad absurdum. Dies allerdings nur, wenn wir wiederum meinen, in der richtigen Variante sei schon die richtige Wahrheit zu fassen. Sie wird aber, wie bereits erwähnt, immer nur in zeitbedingter Deutungsarbeit aufleuchten. Die verschiedenen Textvarianten legen deshalb nichts weiter als mögliche Wegrichtungen und neue Denkanstösse offen.¹³

Welches sind dabei Haupttendenzen, die sich in der Textanalyse herauskristallisieren? Neben dem eigentlichen Hymnus lassen sich zweierlei redaktionelle Zusätze erkennen. Die einen sind Aussagen zur Person und Bedeutung von Johannes dem Täufer, die anderen kleine exegetische

(Und das Wort wurde Fleisch...Wir sahen seine Herrlichkeit/Bedeutung, voll Gnade und Wahrheit...aus seiner Fülle haben wir Gnade um Gnade empfangen) die Kapitel 18 bis 21 bereits in sich birgt, wenn auch in johanneisch-paradoxe Form. Zum Verhältnis Prolog/4.Evangelium siehe auch: Zumstein, *Le prologue, seuil du quatrième Evangile*.

¹² So festgehalten von Dettwiler, ebd. 187. Bultmann hingegen verwies den Hymnus ins Umfeld der gnostischen Täufergemeinde (*Das Evangelium des Johannes* 5).

¹³ Im Versuch, etwas von der zeitaktuellen Textwahrheit zu erfassen, wird in der eigenen Deutungsarbeit nicht eigentlich die historisch-kritische Methode zum Zuge kommen (siehe 1.2). Die folgenden, historisch-kritischen Überlegungen haben aber die Aufgabe, vorgängig das vielschichtige und in sich keineswegs eindeutige Sprachmaterial des Textes vor Augen zu führen, um so auch der eigenen Sicht relativierend vorzugreifen. Was die eigentliche Textkritik anbetrifft, verweisen wir auf Becker, *Das Evangelium nach Johannes* 65ff.

Kommentare des Evangelisten.¹⁴ Erstere umfassen die Verse 6-8 und 15, letztere die Verse 12c, 13, 17 und 18. Erkennbar sind diese redaktionellen Zusätze nicht nur an inhaltlichen, sondern auch an stilistischen Merkmalen, zum Beispiel am unmittelbaren Übergang von hymnischer Redeweise in die Prosa in den Täuferpassagen. Weniger eindeutig ist die Zuschreibung bei den exegetischen Kommentaren. Für Vers 12c und 13 wird im allgemeinen mit dem komplex konstruierten – also nicht hymnisch-liturgischen – Prosa-stil argumentiert und der Ausdruck „an seinen Namen glauben“ sowie das Verb γεννηθῆναι als typisch johanneisch erkannt. Vers 17 und 18 wiederum würden nach dem vorgängigen „Wir-Bekenntnis“ nun «die Sprache der strengen theologischen Reflexion sprechen». Ebenso sei die namentliche Nennung von Mose in einem Hymnus ein absolut einmaliges Phänomen.¹⁵

Der eigentliche Hymnus würde dann die Verse 1-5, 9-12b, 14 und 16 umfassen.¹⁶ Seine Sprache zeichnet sich im allgemeinen durch kurze, rhythmische Sätze aus, die wiederholt in Parallelität zueinander auftreten (jeweils verbunden mit καί) und einzelne Kernworte einander weitergeben. Besonders zu beachten ist auch der responsorische Wechsel zwischen beschreibender Form in der 3. Person Singular und bekennender Wir-Form in der 1. Person Plural.

Im so eruierten Hymnus lassen sich einzelne Strophen unterscheiden, wobei es wiederum nicht an vorgeschlagenen Unterteilungen mangelt. Wir geben hier der von Hofius vorgestellten Variante den Vorzug, welche sich vor allem auf stilistische und metrische Überlegungen stützt. Hofius sieht keine Anzeichen, dass der Evangelist in irgendeiner Weise ergänzend oder korrigierend in den ursprünglichen Hymnus selbst eingegriffen hätte.¹⁷

¹⁴ Siehe dazu Dettwiler, ebd.187-189.

¹⁵ So O.Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus 3. Dieser Artikel wird auch von Dettwiler mehrfach zitiert. Letzteres Argument – das namentliche Nennen von Mose – scheint uns wenig überzeugend, da die Auswahl der überlieferten Hymnen als Vergleichsmaterial doch sehr gering ist. Trotzdem unterstützen wir die Zuweisung vor allem von Vers 17, evtl. auch von Vers 18 in den Kommentarbereich. Nicht zuletzt, weil die den Evangelisten durchs ganze Evangelium hindurch beschäftigende Gegenüberstellung von jüdischer und christlicher Glaubensauffassung hier ebenfalls eine Art Grundesung findet.

¹⁶ Dementgegen sieht Käsemann Vers 14 (bis und mit 18) nur noch als redaktionelles Nachwort, was natürlich seine Grundthese stützt, dass der von vielen Exegeten als Höhepunkt des Prolog-Hymnus bezeichnete Vers 14 (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) gar nicht ursprünglich dazu gehöre. (Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs 164-168).

¹⁷ Hofius, Logos-Hymnus 10ff.

Hymnus

- 1a Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
b καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
c καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3a πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
b καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
c οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν
4a ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
b καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
5a καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
b καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
6 Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός,
ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ, 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς,
ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.
9a Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
b ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
c ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
10a ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, ο
b καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
c καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
11a εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
b καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
12a ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
b ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν
c τέκνα θεοῦ γενέσθαι,
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
13 οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
14a Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
b καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
c καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
d δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
e πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων,
Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.
16a ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
b ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν
c καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·
17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

1. Täuferpassage: 6-8; 1. Kommentar: 12c-13; 2. Täuferpassage: 15
2. Kommentar: 17-18

2.1.3 Redaktionelle Absichten: Zum Stilbruch

Gehen wir also davon aus, dass wir im Prolog einen traditionellen Hymnus mit zum Teil erstaunlichen redaktionellen Einschüben vor uns haben. Erstaunlich deshalb, weil ein als liturgisch-sakrales Traditionsgut im Gebrauch stehender Hymnus doch kaum leichtfertig auseinandergerissen wird.¹⁸ Diesen Einschüben gilt deshalb auch unsere ganz besondere Aufmerksamkeit – und zwar dort, wo sie am eindeutigsten auszumachen sind, in den sogenannten Täuferpassagen.

Polemik – Integration – Identifikation

Wiederholt wurde und wird die Meinung vertreten, der Evangelist habe die Bemerkungen zu Johannes dem Täufer in den Versen 6-8 und 15 hauptsächlich in polemischer Absicht eingeschoben. Dringend sei es ihm darum gegangen, gleich zu Beginn seines Evangeliums dem verhängnisvollen Irrtum gewisser Täufer-Anhängerinnen zu begegnen, die in der Person des Täufers die eigentliche Gottes- und Lichtoffenbarung sahen.¹⁹

Dazu ist zu bemerken, dass diese These zumindest auf einer gewissen Ambivalenz aufbaut. Zwar wird der Täufer in seiner Bedeutung eingeschränkt, keineswegs aber entwertet. Im Gegenteil: Als erstgenanntem, gültigem Zeugen gibt ihm der Evangelist an dieser und auch an weiteren Stellen des Evangeliums eine grosse Aussagekraft. Es wird deshalb auch eine subtil integrierende Absicht des Evangelisten vermutet. Ihm sei es nicht darum gegangen, sich der Täufergemeinde entgegenzusetzen, sondern sie zu gewinnen. Was bedingte, die Situation ins richtige Licht zu rücken. Inhaltlich-stilistische Gründe hätten dann den Ausschlag für den Ort des Einschubs gegeben: Weil vom eigentlichen Licht gerade in den Versen 4 und 5 die Rede war, musste diese Klarstellung an dieser Stelle geschehen.²⁰

Eine dritte, in interessanter Weise erweiternde Erklärungsvariante zur ersten Täuferpassage fügen wir hier hinzu. Sie lässt sich von der Tatsache

¹⁸ Konnte die Gemeinde das überhaupt zulassen? Bereits zeigt sich wieder die Fragilität der eben vorhin noch so klar affirmierten These: Da Hymnus, dort Einschub. Und wenn der Evangelist doch mehr eigenständiger Poet gewesen wäre, als wir ihm das zuzutrauen vermögen? Oder deutet dies doch wieder in Bultmanns Richtung, dass nämlich der Evangelist einen Text aufgegriffen hätte, der gerade nicht ins engere Gemeindegut des Evangelisten gehörte und ihm deshalb auch grössere Bearbeitungsfreiheit liess? Wie dem auch sei, am hör- und sichtbaren Stilbruch war dem Evangelisten im Prolog offensichtlich etwas gelegen.

¹⁹ So z.B. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* 3ff.

²⁰ So z.B. Dettwiler, *Le prologue johannique* 194. Was den stilistischen Einschub betrifft, siehe auch Hofius, *Logos-Hymnus* 20, Anm. 114.

inspirieren, dass der mutmassliche Verfasser des Evangeliums denselben Namen trägt wie der Täufer. Unklar bleibt allerdings, wer gemeint sein könnte: Ist es Johannes der Zebedaide, wie von Irenäus und allgemein der Alten Kirche angenommen wurde? Und ist dies dieselbe Person wie der im 4. Evangelium mehrmals genannte Jünger, den Jesus besonders liebhatte? Oder handelt es sich sonst um irgendeine Figur, die in sogenannt johanneischen Kreisen eine besondere Bedeutung hatte und der deshalb dieser Name zukam?²¹

Unsere dritte These geht nun von der Vermutung aus, dass der Evangelist den Nebel um seine eigene Person und die frühe Einführung des Täufers bewusst dazu benutzt, um einer weiteren Möglichkeit personeller Verquickung in bezug auf seine Identität Raum zu geben. Nicht dass er selber als Johannes der Täufer gelten wollte – das ist ja aus historischen Gründen ausgeschlossen.²² Er bringt aber die beiden Figuren in enge Berührung, so dass der Evangelist mit der Täuferfigur in einen kritischen Identifikationsprozess gerät. Denn so wenig der Täufer selber das Licht sein kann, so wenig ist es auch der Evangelist. So göltig der Täufer aber dessen Zeuge ist, so göltig ist es wiederum auch der Evangelist. Der erste als Vorausrufender, der zweite durch sein nachträgliches Zeugnis, wobei das eigentliche Licht, der Logos, Anfang, Ende und auch Mitte in allem bleibt.²³

Diese kritische Pointe, die hier zu Anfang – im Gegenüber der besonderen Grösse der Aussagen des Prologs – vor menschlicher Eigenüberschätzung warnt, soll, immer gemäss unserer dritten These, auch auf alle zukünftigen Evangeliumslesenden wirken. Licht sein oder vom Licht zeugen sind grundsätzlich zwei verschiedene Dinge. Niemand soll darüber einfach hinweggehen. Der Stilbruch, der auch inhaltlich zum Stolpern bringt, enthält also eine zentrale theologische Aussage, die weit über damalige zwischengemeindliche Auseinandersetzungen hinausführen könnte.

²¹ Bultmann vertritt diese symbolische These. Eine gute Übersicht zur Verfasserfrage gibt J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* 52-64.

²² Siehe Joh 3,24 bzw. Mk 6,27. Im 4. Evangelium wird der Tod von Johannes der Täufer nicht erwähnt. Unterstützt dies die soeben genannte These?

²³ So bei Barth, *Johannesevangelium* 18ff. Barth beruft sich auch auf die von F. Overbeck aufgestellte These einer inneren Verwandtschaft des Berufs zwischen Täufer und Evangelist (F. Overbeck, *Das Johannesevangelium*). Es erstaunt nicht, dass der in gewisser Weise immer predigende Theologe Barth dieser These besonderes Gehör schenkt. Denn wer in der Verkündigung (und auch Seelsorge) der Versuchung unterliegt, sich selbst für das wahre Licht zu halten, oder sich dieser Gefahr erst gar nicht bewusst ist – also Joh 1,6-8 nicht genug ernst nimmt –, wird anderen Seelen zum verführenden Unheil.

Dia-Logos als Durchbruch im Text

Wie und auf welchem Traditionshintergrund der Evangelist seine Redaktionsarbeit durchgeführt hat, können wir also nicht mit letzter Bestimmtheit sagen. Die vorhergehenden Überlegungen berechtigen aber zur Annahme, dass in der Schlussfassung des Evangeliums nicht nur die inhaltliche, sondern mehrfach auch die stilistische Gestaltung theologische Bedeutung hat.²⁴ Im Prolog zeigt sich dies zum Beispiel im überraschenden Durchbrechen einer eben gewählten Stilform. Es zwingt zum Nachdenken.

Auf die damit verbundene theologische Aussage gehen wir im folgenden Abschnitt über den Logosbegriff vertiefend ein. Hier sei das Stilmittel des Stilbruchs, oder wie wir auch sagen könnten, das stilistische Mittel der Auseinander- und Gegenübersetzung, in den Prologversen, noch an ein paar weiteren Beispielen ausgeführt.

Am deutlichsten zeigt sich diese stilistische Eigenart also in der antithetischen und zugleich in Bezug setzenden Gegenüberstellung von Hymnus und Täuferpassagen.²⁵ (Die sogenannten „exegetischen Kommentare“ [Verse 12c,13, 17,(18)] lavieren in ihrer Position, was ja auch ihre redaktionelle Zuordnung erschwert.) Bereits erwähnt wurde auch der antithetische Gebrauch einzelner Begriffe oder Satzteile,²⁶ wie zum Beispiel *Licht* und *Finsternis* – *vor mir* und *nach mir* – oder: *Die Welt ist durch ihn geworden* und *die Welt erkannte ihn nicht*, usw.

Ebenfalls als ausdrucksvolles Stilmittel kann der responsorische Wechsel von der 3. Person Singular zur 1. Person Plural angesehen werden, der das Hin und Her des Subjekt-Standpunktes unterstreicht. Und schliesslich erlaubt die mögliche Unterteilung des Hymnus in einzelne Strophen, unterschiedliche Ebenen in Parallelität und damit in wechselseitiges Gegenüber zu setzen.²⁷

In stilistischer Hinsicht ist festzuhalten: Der Prolog ist in seiner Entfaltung des Logos in keiner Weise „monistisch“ – also auch kein Monolog.

²⁴ Darauf hingewiesen haben wir bereits unter III. 2.1.2, im Zusammenhang mit der Dualismusfrage.

²⁵ Erkennen wir den Stilbruch oder das Einander-Gegenübersetzen als bewusstes Stilmittel, so erübrigt sich natürlich jeder Versuch, dem Text eine „sinnvollere“ Ordnung zu geben. Denn damit würde ja gerade die im Stilmittel enthaltene inhaltliche Aussage aufgelöst. Solch ordnende Versuche erwähnt z.B. Bultmann (Johannes-evangelium 3, Anm. 5 und 7).

²⁶ Siehe III. 2.1.2.

²⁷ Siehe zum Beispiel die von Hofius (nach J.A.Bengel) herausgehobene Parallele zwischen: «*Verbum erat in principio Deus apud Deum*» (1,1; 1.Strophe) und «*Verbum factum est caro et habitavit in nobis*» (1,14; 3.Strophe). (Hofius, Logos-Hymnus 12).

Eine Vielfalt verschiedener Zeitbereiche, Erlebnisebenen, Ausgangspositionen und Seinsqualitäten werden zueinander in antithetische und zugleich responsorische Beziehung gebracht. Dem Logos scheint diese Durchmischungsqualität innerhalb klar getrennter Bereiche geradezu als Aura voran-, mit- und nachzugehen, vielleicht auch als eigentliches Charakteristikum innezuwohnen. Zumindest im strukturalen Bereich steckt in diesem Logos Dia-Logos: Durchbruch.

3. Der Logos

3.1 *Der Dia-Logos im Logos*

Vielfach ist die Frage nach dem eigentlichen thematischen Höhepunkt des Prologs gestellt worden. Ist es das Wunder, dass der Theos-Logos einer in seinem (Mit-)Tun geschaffenen Welt sein lebendiges Licht überhaupt zuwendet (1,4-5a)? Oder die erstaunliche Aussage, dass dieser Gott-Logos selber Fleisch wurde und unter uns wohnte (1,14)?²⁸ Oder ist es das Bekenntnis, dass es Menschen vergönnt wurde, seinen ausserordentlichen Glanz, seine Gnade und Wahrheit zu schauen?²⁹

Aus zwei Gründen sind wir der Meinung, dass ein solcher Höhepunkt weder ausgemacht werden sollte noch ausgemacht werden kann. Zum einen, weil das eine Geschehen unabdingbar zum anderen gehört. Erst in der Zusammenschau und der darin aufleuchtenden „Paradoxie“ kommt die Theo-Logie des Prologs – und des Evangeliums – zum Ausdruck, im Sinne eines kreativen Durchbruchs. Zum anderen, weil eine Fixierung auf den *einen* explizit formulierten Höhepunkt uns die Sicht nehmen könnte für eine durch alles hindurchgehende *innere* Qualität, die wir auf stilistische Anzeichen hin nun bereits in einer Art Dia-Logos vermuten, die es aber im Folgenden noch genauer zu erfassen gilt.

Aus dem Prolog als Ganzem wird uns in der Folge der viel umfragte Begriff des Logos und das darin steckende Wortgeschehen beschäftigen. Wiederum steht eine Vielfalt möglicher Interpretationen und bereits aufgestellter Thesen zur Verfügung. Wir beschränken uns auf Aspekte, die in unserer Fragestellung weiterführen. Was schliesslich in den Vordergrund tritt, ist die eigene Interpretationsweise.

3.2 *Exklusiver Logos – inklusiver Logos: Logostendenzen im johanneischen Vorfeld*

3.2.1 Logos: der Sammler

Begriffe haben ihre Geschichte, sie sind sinnverhaftet und sinnstiftend, zuweilen weit über die Absicht derjenigen, die sich ihrer bedienen, hinaus. Dies gilt auch für den Begriff des Logos, der einen besonders reichen Deutungsbereich besitzt. Wie dem Wort die Kommunikation, ist dem Logos das

²⁸ So Bultmann und viele andere.

²⁹ So z.B. Käsemann, der wie bereits erwähnt einer doketisch gefärbten Deutung der Johannestheologie den Vorzug gibt.

an und für sich Verbindende, zueinander in Beziehung Setzende und in Beziehung Stehende aufgetragen – in einer Welt, in der die Erfahrung des Gegensätzlichen oder zumindest Verschiedenartigen Grunderfahrung ist. Er ist in seinem Ursprung ein Sammelnder, da er die Tätigkeit des Auf- und Auslesens in seiner Wortwurzel „λέγ-“ in sich trägt.³⁰

Nun gibt es aber ganz verschiedene Arten des Sammelns und damit auch der Zu- oder Absage, was dazugehören soll und was nicht, was Aufnahme oder Erwähnung findet und was nicht. Mit der Bedeutung des Sammelns hat sich nach und nach die Bedeutung des Sagens (λέγειν) verbunden.³¹ Daraus ist der Begriff des Logos gewachsen. Die Kriterien der Auswahl bestimmen denn auch den je verschiedenartigen Charakter des Logos und dieser und jener -logie. Auch dies ist beim *Wort*, das den Logos ins Deutsche übersetzt, in gewisser Hinsicht nicht anders. Es kann in seiner Kommunikationsabsicht zum Beispiel danach streben, einer bestimmten Einheit zuliebe vieles auszulassen, oder aber es sucht Ganzheit im beharrlichen Erwähnen gerade des Trennenden. Dabei bleibt solches Wort in seinem Innersten immer auch Verb,³² Tätigkeit, aktive Bewegung. Auch das ist im Ursprung des Logos nicht zu vergessen.

Zwei Grundkategorien des Sammelns und Sagens lassen sich fürs erste festhalten. Wir nennen die Tendenz, die eine in sich geschlossene Einheit sucht, exklusiv, und die dem Trennenden zugewandte inklusiv.³³

3.2.2 Logos im Gegensätzlichen³⁴

Der erste uns bekannte Gebrauch des Logosbegriffs im Sinne eines Grundprinzips, das in allem wirkt, ist ein inklusiver. Er trägt aber exklusive Anzeichen bereits in sich. Heraklit (um 500 v. Chr.), der zu den Anfängen griechischen Denkens gehört, erkennt im Logos eine Art Urprinzip, Ur-Feuer, das der grundsätzlichen Gegensätzlichkeit all dessen, was ist (z.B. kalt – warm, Licht – Dunkel, Tod – Leben) und dem ständigen Werden

³⁰ A. Debrunner, Art. Λέγω, ThWNT, Bd IV 71ff.

³¹ Ebd.; daraus entwickelte sich dann auch der ganz alltägliche Sprachgebrauch von λόγοι als *Wörter* – im NT häufiger Sprachgebrauch.

³² In der TOB (Traduction oecuménique de la Bible) wird der Logos des Johannes-Prologs mit *Verbe* und nicht etwa mit *Parole* übersetzt.

³³ Es besteht dabei ein loser Zusammenhang zu dem im Bereich der feministischen Theologie üblich gewordenen Begriff eines inklusiven oder exklusiven Sprachgebrauchs (siehe dazu E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis* 74ff.).

³⁴ Grundangaben zu den Ausführungen von 3.2.2 – 3.2.6 stammen aus: P. Kunzmann, dtv-Atlas zur Philosophie; W. Windelband, Lehrbuch der Philosophie, sowie E. Harris, *Prologue and Gospel*.

und Vergehen aller Dinge und Zustände (πάντα ρεῖ) innewohnt und dessen innere Beziehung und Bewegung ausmacht.

Im Krieg aller Gegensätze, welcher Seiendes bewirkt, ist also der Logos selbst immanentes Prinzip dieser Gegensätzlichkeit und entzieht sich deren innerer Bewegung nicht. Darin zeigt sich sein inklusiver Charakter. Da er innerhalb des Geschehens aber zugleich als Garant gegen das absolute Chaos steht und auf Grund einer inneren *Gesetzmässigkeit* alles Gegensätzliche im grossen Weltgeschehen letztlich doch zu einer Harmonie führt, steht er auch auf der Schwelle des Systematisch-Normativen. Jedes System, jede Norm aber ist in ihrer Tendenz exklusiv. In dem Masse, wie menschliche Weisheit oder Vernunft etwas von dieser inneren Ordnung zu erkennen vermag – oder auch nur projiziert – wird sie selbst Garantin ordnender Seinsbewältigung und damit Logos.

3.2.3 Ethischer Logos

Von weiterführender Bedeutung ist die begriffliche Aufnahme des Logos durch die Stoa, die teilweise in grosser Nähe zum Heraklitischen Denken steht. Inklusiv ist wiederum die Vorstellung, dass der Logos in allem wirkt und gegenwärtig ist;³⁵ dabei wird seine ordnend-strukturierende Funktion unterstrichen und damit auch seine exklusive Tendenz. Jedem Menschen ist es an sich gegeben, durch eigenes „geordnetes“ – eben stoisches – Verhalten sich in innere Harmonie mit dem grossen Weltgeschehen zu bringen. Wie im Ansatz schon bei Heraklit, verbindet sich der Logos nun auch mit ethischer Auffassung, nämlich dass richtiges Erkennen und rechtes Tun zusammengehören und – bei der Stoa nochmals besonders betont – den Einklang mit dem kosmischen Logos schaffen. Die Stoa hat dafür im individuellen Bereich den Begriff des *orthos logos* geschaffen. Mit ihrem Logosverständnis vermittelt sie eindrückliche Lebenswürde und Schicksalsgelassenheit – das heraklitische Feuer scheint in vielem gedämpft –, allerdings unter entsprechendem Ausschluss weiterhin schwelender Lebensabgründigkeit.

3.2.4 Logos und Nous

Der Versuch, vom empirischen Geschehen auf eine allem zugrundeliegende Struktur und Ordnung zu schliessen und dadurch sowohl Einheit wie

³⁵ Daneben haben sich aber auch Strömungen in der Stoa entwickelt, die den Logos nicht mehr als immanentes, sondern als transzendentes Prinzip verstanden. Diese Vorstellung haben besonders auf Philo von Alexandrien (25 v.- 40 n. Chr.) gewirkt (E.Harris, Prologue and Gospel 197).

Weltbegreiflichkeit sicherzustellen, bewirkt in der Folge eine zunehmend abstrahierende Tendenz des Logos. Sein exklusiver Charakter wurde, wenn auch nicht mit Absicht, dadurch verstärkt.

Mit dazu beigetragen hat die einsetzende Parallelisierung und Verquickung des Logosbegriffs mit dem Begriff des *voûs* der vor allem bei Aristoteles ein formendes, ordnendes und letztlich abstrakt-dominierendes Vernunftprinzip in allem Seienden bezeichnet. Eine allem Gegensätzlichen, sowohl Geist wie Materie in gleicher Weise innewohnende, Vermittlung betreibende Urkraft wie bei Heraklit tritt in den Hintergrund. Ein affekt-neutrales, vernünftig-logisches,³⁶ in der Tendenz vermehrt in sich geschlossenes System beginnt sich abzuzeichnen, als höchstes Ziel der Seinserfassung.³⁷ Wenig überrascht, dass darin das Normativ-Männliche eine besondere Rolle spielt.³⁸

3.2.5 Logos theios

Noch in einer anderen Form nimmt eine vermehrt exklusive Tendenz des Logos Gestalt an, am ausgeprägtesten im Bereich sogenannt gnostischer Strömungen der hellenistischen Zeit.

Was bei Heraklit und der klassischen Stoa ein immanentes Prinzip des Seins und *In-der-Welt-Seins* darstellte, und dadurch immer auch inklusiv zu wirken vermochte, wird nun aus diesem Seinszusammenhang herausgelöst, personifiziert und zum Teil in radikaler Weise ins Transzendente verlagert. Der Logos tritt jetzt als Abgesandter einer göttlichen Licht-Welt im Irdischen auf. Er vermittelt zwischen zwei Seinsbereichen, die in ihrer Seinsweise allerdings nichts mehr miteinander gemein haben. Und so bleibt sein Charakter exklusiv, weil er eigentlich nur das, was sich aus dem Reich des Lichts ins verdunkelte Nichtsein der Materie verlor, zu sich zurückholt. Der Logos wird zur Erlösergestalt, ist Akteur in einem kosmisch-dualistischen

³⁶ Darin wird nun auch der stoische Logos-Ethos der Unerschütterlichkeit bei weitem übertroffen.

³⁷ Solche Logosauffassung hatte grossen Einfluss auf die spätere christliche Theologie, z.B. in der Scholastik – mit Nachwirkungen bis heute. Das ursprünglich feurige Logosgeschehen drohte im *theo-logischen* Wortsystem da und dort zu erkalten.

³⁸ Ist es eine Revanche für die im „Ungeordneten“, das heisst in der körperlichen und psychischen Verschmelzung gefürchtete Chaos-Dominanz des Weiblichen (auf Grund der Ur-Mutter-Erfahrung, die jeder Mensch macht, noch bevor er etwas von einem Ur-Vater begreift) oder /und eine gewisse Unfähigkeit, das als gegensätzlich Empfundene (wie Körper-Geist, männlich-weiblich usw.) wirklich auszuhalten und in kreativen Dialog zu bringen? In der Überbewertung des Einen wird exklusive Einheit angestrebt – was zugleich Dualismus provoziert.

Mythos, dessen Ursprung und genaue Ausformungen allerdings nur hypothetisch belegt sind.

Uns interessiert vor allem die Wandlung des Logos vom verbindenden – je nachdem in seiner Tendenz auch abstrahierenden – Prinzip in eine *Mittlergestalt*, die an sich in ihrer Wegbereitschaft inklusiven Charakter verspricht, sich dann aber vielerorts als um so exklusiver erweist, da sie das, was von Anfang an draussen war, auch draussen lässt und sich nur für das von jeher ihr Zugehörige interessiert.³⁹

3.2.6 Logos Sophia

Auch im Alten Testament ist an gewissen Stellen von einer solch hypostasierten Mittlergestalt die Rede. Sie wird dargestellt als ursprünglich Gegenwärtige im Schöpfungsgeschehen und bleibende Gespielin Gottes. Von dort aus hat sie sich auf den Weg gemacht, um in unterweisende Nähe der Menschen zu kommen. Es handelt sich um die Figur der Weisheit, von der zum Beispiel im Buch der Sprüche, im Hiobbuch, in der Weisheit Salomos, bei Jesus Sirach, bei Baruch und im 1. Henochbuch die Rede ist.⁴⁰

Diese Gestalt der Weisheit hat ursprünglich wenig gemeinsam mit dem vorhin erwähnten Erlösungsmythos, weil dahinter kein gnostisch-dualistisches Weltbild steht.⁴¹ Alles ist von Gott erschaffene und deshalb auch

³⁹ Dabei wurde der Logos-Titel nicht nur der gnostischen Erlösergestalt verliehen, sondern auch für andere, weniger dualistisch eingesetzte Gottgestalten angewandt, meist für solche mit überbringender Aufgabe, wie etwa den griechischen Hermes, den ägyptischen Thot usw. (Barth, Johannesevangelium 30).

⁴⁰ Z.B. Sprüche 1,24-25.29-30; 3,18-20; 8,(v.a 22-31.35); Hiob 28; Sir 1,1; 24,1-22; Weisheit 6,12; 7,10.12.21-22.25-26.29; 8,1.5-6; 9,1-2.9-10; 13,1; 1.Hen 42,1-2 usw.

⁴¹ Darauf hinzuweisen ist, dass in der älteren Weisheitsrheologie die Personifizierung nicht im Vordergrund steht. Noch besteht die Überzeugung, dass Gottes Weisheit und Ordnung sich direkt einsehbar in der Schöpfung und in der menschlichen Erfahrung kundtun – eine Auffassung, die, wenn auch unter anderen Vorzeichen, an Heraklit erinnert. Wichtiger Unterschied ist, dass es sich beim biblischen Verständnis nicht um kosmische Urgesetzlichkeit, sondern um ein in seiner Gerechtigkeit unfehlbar aufleuchtendes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und (Menschen-)Welt handelt. Erst später geschieht – wie es H.Weder ausdrückt – der Schritt vom Logos zum Mythos, was übrigens eine Umkehrung der These von W.Nestlé bedeutet, nämlich dass in der Weltgeschichte eine kontinuierliche Entwicklung von mythischer Auffassung zum Logosbewusstsein stattfindet (siehe Weder, Der Mythos vom Logos 44ff., 50 und auch W.Nestlé, Vom Mythos zum Logos). Wobei allerdings der ursprüngliche Sophia/Chokmah-Logos unterschieden werden muss von der rationalen Logosauffassung des 19. und 20. Jahrhunderts.

Erst in der jüngeren Weisheitstradition, geprägt vom Auseinanderbrechen einschichtiger Sinnhaftigkeit menschlicher Erfahrung einerseits und dem Wunsch nach

von ihm angesprochene Welt. Allerdings findet die Weisheit nicht immer offenes Gehör bei den Menschen (zum Beispiel Sprüche 1,20-32). Explizit in Zusammenhang mit dem Logosbegriff gebracht wird sie vermutlich zum ersten Mal in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien (25 v.Chr. – 40 n.Chr.), eines Vertreters hellenistisch-jüdischen Denkens. In seiner bunt zusammengesetzten Lehre erscheint die von der Sophia geprägte Logosgestalt in vermittelnder Funktion zwischen unterschiedlichen, aber nicht dualistisch getrennten Seinsebenen.⁴² Sie erhält stellenweise nun auch den (männlichen) Titel „Sohn Gottes“.

3.3 Mögliche Logosverbindungen des Evangelisten

3.3.1 Die Variable Logos

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

«Das Wort war im Anfang. Auf Gott hin war das Wort, das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott.»

An welches Logosverständnis hat nun der Evangelist anknüpfen wollen, wenn er in den ersten beiden Sätzen des Prologs den Begriff gleich in dreimaliger Wiederholung einbringt, um ihn dann in der Folge noch einmal im wichtigen Vers 14 zu erwähnen, im ganzen Evangelium sonst aber nicht mehr darauf zurückgreift?⁴³

Rufen wir uns zuerst noch einmal ins Gedächtnis, dass es sich in den genannten Abschnitten wahrscheinlich um einen sprachlich bereits feststehenden Hymnus handelt. Kaum hätte der Evangelist ihn aber in dieser Form aufgenommen, wenn ihm die Logos-Trilogie an solcher Stelle nicht besonders willkommen gewesen wäre. Wir können also ursprüngliche Formulierung und redaktionelle Absicht für das Folgende in eins setzen.

Nun findet sich eine interessante These, die aussagt, der Logosbegriff sei eventuell nur als eine Art Platzhalter zu verstehen. Der Logos stünde hier also im Sinne einer Variablen, ausgestattet mit drei wichtigen Attributen, in Erwartung desjenigen, der das so Vorcharakterisierte dann gültig verkörpert

klarer Referenz andererseits, wird die Weisheit zu einer Art Mittlerinnengestalt. Und: Sie zeigt sich in vermehrt exklusiver Tendenz. Siehe mehr dazu unter 3.3.3.

⁴² Philo integriert auch (mittel)platonisches Gedankengut. Dort bezeichnet der Logos die höchste Idee. Den Logosbegriff verwendet Philo in seinen Schriften, die im weitesten Sinne biblische Exegese darstellen, mehr als zwölfhundertmal (siehe dazu E.Harris, Prologue and Gospel 199).

⁴³ Erwähnt wird der Logos in diesem speziellen Sinn nur noch in Offb 19,13 und in 1.Joh1,1.

würde (Vers 17,18). Deshalb sei auch in den drei Teilen des ersten Verses die Betonung nicht auf das Subjekt (Logos), sondern auf das jeweilige Prädikat zu setzen. Wir haben es versuchsweise durch eine invertierte Übersetzung hervorgehoben. Das Wort war also *am Anfang*, es war *Gott zugewandt* und es war *Gott*. Eine solch unvoreingenommene Verwendung des Logosbegriffs ist tatsächlich nicht völlig von der Hand zu weisen. Es wäre dann müssig, allzuviel hineinlesen zu wollen.⁴⁴

Auf der anderen Seite wissen wir – und wusste wohl auch der Evangelist –, dass für die damals Lesenden der Logosbegriff nicht einfach neutral war, sondern im Bereich der vorhin genannten Hintergründe vielschichtige Assoziationen weckte. Ebenso wahrscheinlich ist deshalb, dass der Evangelist gewisse Traditionsstränge bewusst mit ins Spiel bringen wollte.⁴⁵

So hätte er für die Gebildeten im hellenistischen Umfeld am stoischen Logosverständnis angeknüpft, im Sinne eines von jeher immanenten und schöpferisch ordnenden Weltprinzips. Auch hätte er, um einer aufkeimenden Nous-Betonung im Logos zu begegnen, einer Verquickung von rationaler Philosophie und Gottesglaube eine Tür geöffnet. Zugleich wäre es ihm gelungen, zu der Zeit kursierende *mythologische* Vorstellungen aufzunehmen, um sie dann um so mehr aus einer christlichen Offenbarungssicht heraus zu kontrapunktieren. Und schliesslich wäre die eventuell von Philo zugetragene Verbindung des Logos mit der Sophia, jüdisch-hellenistischen Kreisen und gleichzeitig platonisch interessierten Menschen entgegengekommen.

Neben solch taktischen Motiven,⁴⁶ die zumindest den Vorteil haben, uns etwas von der Vielfalt des Gedankenguts jener Zeit vor Augen zu führen, interessiert uns nun vor allem die mögliche Beheimatung und implizite

⁴⁴ Diese These vertritt Barth, *Johannesevangelium* 26.

⁴⁵ Wer weiss, vielleicht kamen dem Evangelisten auch beide Aspekte gerade recht: nämlich einen Begriff zu benützen, der bereits viel an zentraler Bedeutung in sich trug und zugleich neuer Interpretation den Weg öffnete. Die Lesenden wurden so gleich zu Beginn in eine innere Auseinandersetzung zwischen traditionell Bekanntem und neu Offenbartem hineingezogen. (Eine typisch johanneische Vielbesetzung ein und desselben Begriffs also, im Stil passend zur Identifikationsthese von 1,6-8 (siehe 2.1.3).

⁴⁶ Wir geben zu, dass die Annahme eines taktischen Motivs als äusserst hypothetisch einzuschätzen ist. Es hat aber zumindest eine Parallele in der Areopagrede des lukanischen Paulus: Indem der Apostel dort Bezug nimmt auf den „Unbekannten Gott“, versucht er, wie wir heute sagen würden, die Hörenden in ihrer Vorstellungswelt „abzuholen“ (Apg 17,23). Da Theologie und Verkündigung immer auch vor der Aufgabe stehen, einen nur noch für Eingeweihte verständlichen Diskurs zu öffnen, haben solche Überlegungen, wenn es um die Absicht des Evangelisten geht, ihre Berechtigung.

Bezugnahme des Evangelisten selber – auf Grund dieses theologisch brisanten Logos-Hymnus. Die allgemein philosophischen Strömungen sind nun ausser acht zu lassen. Der redigierte Hymnus als Ganzes zeigt in seiner Intention nicht gedanklich-analyisierende, sondern erzählend-bekennende Form und mündet zudem in eine innerbiblische Auseinandersetzung (1,17).

Auf drei Aspekte gehen wir im Folgenden ein, nämlich das Verhältnis zum (Schöpfungs-)Mythos, zur (Schöpfungs-)Weisheit und zum (Schöpfungs-)Wort.

3.3.2 Vom (Schöpfungs-)Mythos: Dualistisches

Zu erwähnen ist an dieser Stelle nochmals die (christlich)-gnostische Mythos-These und die damit verbundene Frage nach der Art des johanneischen Dualismus, die vor allem von Bultmann ins Spiel gebracht wurde. Wir haben uns dazu schon früher geäussert und auch angeführt, dass die Annahme eines gnostischen Einflusses in der heutigen Forschung an Einfluss verloren hat.⁴⁷ Es bleibt aber noch einmal festzuhalten, dass die nicht eindeutig zu lösende Dualismusfrage (die sich für das ganze Evangelium stellt) in Zusammenhang zu setzen ist mit christlichen oder ausserchristlichen Dualismustendenzen der damaligen Zeit. Der Evangelist stand damit zumindest in äusserer Berührung. Dazu gehört mit Wahrscheinlichkeit auch der Einfluss gnostisierend-dualistischer Mythologie und die damit anklingende Verbindung zum Logos. Im Hymnus als Ganzem scheint es uns weiterhin fraglich, ob von einer durchgehenden Mythosstruktur die Rede sein kann.⁴⁸

⁴⁷ Siehe unter III. 2.1.2. Vgl. auch Dettwiler, Le prologue johannique 192.

⁴⁸ Dies mit W.Harnisch (in einer Replik auf die im Folgenden angesprochene These) und in Anfrage an H.Weder, der am mythologischen Charakter des Prologs festhält (mit Bezugnahme allerdings zur Weisheitstradition und nicht zur Gnosis). Weders Anliegen ist es, Bultmanns Bestreben einer Entmythologisierung ins rechte Licht zu rücken. Er unterstreicht, dass die Annahme mythischen Redens nicht von vornherein als eine Disqualifizierung des Textes anzusehen sei, sondern dass es darin im Gegenteil um eine besondere hermeneutische Aufgabe gehe. Weder spricht dann von einer im Vers 14 erfolgenden „Kehre“ im Mythos, denn der Mythos vom Logos reiche in der Folge nicht mehr aus, sondern sei angewiesen «auf die Erzählung von den greifbaren Taten und den hörbaren Worten des Jesus von Nazareth» (Weder, Der Mythos vom Logos 55).

Wir fragen uns nun, ob diese „Kehre“ nicht schon im Vers 6 auszumachen sei, das heisst beim ersten stilistischen Durchbruch, indem hier in der Figur des Täufers das Irdische bereits klare Konturen annimmt und die mythologische Struktur bewusst unterlaufen wird (eine Art johanneischer Ironie?). Und grundsätzlich ist die Frage zu stellen, ob der Prolog in seinem hymnischen Charakter nicht eher eine „mystische“ als eine mythologische Tendenz beinhalten könnte. Denn die Aussage Weders, das Mythologische zeige sich im «Rückgang auf das Unvordenkliche»,

3.3.3 Von der (Schöpfungs-)Weisheit: Formales

Nach der Bultmannschen Epoche mit ihrer Vorliebe für den Mythos und für neu erkannte religionsgeschichtliche Zusammenhänge, nach der, zum Teil gleichzeitigen, Barth'schen Epoche mit ihrer Abneigung gegen alles, was nicht das Wort – und zwar Gottes-Wort – ist, und ihrem Widerstand gegen jegliche Ethno- und Anthropologisierung von Offenbarung⁴⁹ sowie nach verschiedenen anderen Formen des Zugangs wird heute in breitem Ausmaße eine Verbindung des Hymnus und dessen redaktioneller Absicht mit der Weisheitstradition diskutiert.⁵⁰ Unter anderem auch von der feministischen Exegese.

Gute Gründe sprechen für diese Variante. Bereits erwähnt wurde die von Philo von Alexandrien vorgenommene Verquickung der Sophia mit der Logosgestalt unter Einführung des „Sohn Gottes“- Titels. Und auch wenn der Evangelist Philo nicht direkt gekannt und seinerseits aufgenommen haben sollte – aus beider Schriften spricht doch ein sehr unterschiedlicher Geist –, wäre ihm zumindest das jüdisch-hellenistische Umfeld vertraut gewesen. Also auch die Weisheitstradition, die sich in der nachexilischen Zeit in einer stark personifizierten Form entwickelt hatte und in verschiedenen spätbiblischen Schriften auftritt.⁵¹

welches sich nur in dieser mythologischen Art darstellen lasse und nicht in direkter Logos-Rationalität (ebd. 48), wäre wohl angemessen, wenn der Prolog tatsächlich eine einigermaßen durchgehende mythologische Struktur aufwiese, in der Weise, dass eigentlich Unobjektivierbares dank mythologischer Darstellung scheinbar objektive geschichtliche Gestalt erhält. (Harnisch hält fest, dass es in der mythologischen Erzählweise – ähnlich wie beim rationalen Vordringen – immer auch um einen Versuch geht, das Undenkbare und vor allem Unkontrollierbare magisch-mythisch in den Griff zu bekommen, und weniger darum, dem Unvordenklichen Raum zu geben (ebd.78)). Im Prolog fehlt nun eine solch scheinbar objektivierende Art der Darstellung und lässt sich die einerseits verschlüsselte, andererseits verkündigende und bekennende Absicht nicht übersehen. Deshalb meinen wir, dass der Prolog eher in den Bereich *hymnischer* Poesie gehört und Züge mystischer Dichtung trägt (z.B. Vers 1-5). Es sei darauf hingewiesen, dass johanneische Mystik – wie christliche Mystik überhaupt – nicht ein eigenes „Ins-Licht-Gelangen“, bzw. „Licht-Werden“ bedeutet, sondern gläubiges Schauen und Bezeugen des Lichtes, das sich in der irdischen Realität offenbart. Die Verse 1-4 wagen den Blick über die Grenze nur, um das Geschaute – nicht mythisch, sondern glaubend – in unsere Weltlichkeit zu führen (weiteres zum Mystikbegriff siehe unter VI. 3.2.1).

⁴⁹ Wohlverstanden in einer Zeit, da das „Übermenschliche“ wütete!

⁵⁰ Siehe dazu auch Dettwiler, *Le prologue johannique* 192, der u.a. auch auf R.Schnackenburg verweist (*Das Johannesevangelium* 207). Siehe auch Sévrin, *Jean et le gnosticisme* 265, oder Weder, *Mythos vom Logos* 49ff.; er wiederum zitiert u.a. H.Gese (*Der Johannesprolog* 152-201).

⁵¹ Siehe dazu 3.2.6, Anm. 41.

Die Frage ist nur, weshalb der Evangelist dann nicht direkt den Begriff der Chokmah/Sophia an Stelle des Logos gewählt hat. Bereits vor der Zeit feministischer Infragestellung wurde vermutet, dass eine weibliche Sophia sich nicht vom Evangelisten in das Vater-Sohn-Konzept habe integrieren lassen.⁵² Dieser formale Aspekt ist nicht völlig auszuschliessen und begründet fürs erste die in der feministischen Theologie besonders intensivierten Nachforschungen zur Bedeutung der Weisheitstradition und zu ihrem impliziten Einfluss auf die neutestamentliche (johanneische) Theologie.

Erstaunliche Parallelen lassen sich nachweisen. Wie vom johanneischen Logos wird auch von der Weisheit ausgesagt, sie sei im Anfang der

In diesem Zusammenhang ist auch eine in der feministisch-theologischen Forschung öfters zitierte These zu nennen: *Frau Weisheit* habe in dieser nachexilischen Zeit Einfluss gewinnen können, weil jetzt das Volk keinen König mehr besass – und damit einerseits keine eindeutig designierte Mittlerfigur mehr zwischen Volk und Jahweh existierte, andererseits auch die Tradition nur männlicher Königsberater verloren ging. Nun sei die Familie als Entscheidungsherd – und damit auch der Einfluss der Frauen – wieder wichtiger geworden. Das Auftreten der personifizierten Weisheit sei also theologische Verarbeitung des Verlusts des Königtums sowie Ausdruck soziologischer Veränderungen (C.Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, zitiert von S.Schroer, *Auf den Spuren der Weisheit 19ff.*, und E.Schüssler Fiorenza, ebd. 25).

Wir fragen uns, ob nicht das zweite Argument – nämlich dass Frau Weisheit den grösseren Einfluss der Frauen in der frühjüdischen Gesellschaft sichtbar mache – einem gewissen Wunschdenken unterliegt. Allzugenügt ist bekannt, dass die Hochachtung etwa der Mutter Gottes in der katholischen Kirche nicht Ausdruck besonderer Einflussnahme der Frauen bedeutet, sondern ein Stück weit Kompensationsverehrung darstellt. Indem Maria zudem alle guten, sanften, weisen Qualitäten zugesprochen werden, gelingt es, die weibliche Identität in einen heiligen und einen ganz und gar unheiligen Bereich aufzuspalten. Dem entspräche in der Weisheitstradition das Auftreten, neben Frau Weisheit, von Frau Torheit, die den sogenannt negativen Anteil weiblicher Eigenschaften vertritt (z.B. Spr. 9,13ff.). Die Frage ist, ob die Tatsache, dass die jüdische Gesellschaft sich diese weiblichen Hypostasen jetzt offenbar leisten konnte (nach jahrhundertlangem Kampf gegen Fruchtbarkeitskulte umliegender Völker, bei denen das ungespaltene – d.h. gleichzeitig bedrohliche und bewahrende – Archaisch-Weibliche noch eine zentrale Rolle einnahm), nicht sogar Ausdruck einer patriarchalen Verschärfung ist. Ein gewisser Grundtenor frühjüdischer Schriften spricht durchaus dafür (z.B. bei J.Sirach).

⁵² Eine These, die auch von Barth, allerdings unter heftiger Ablehnung, zitiert wird (auf Grund einer Arbeit von W.Bauer). Immerhin hat Philo seine Umbenennung explizit so begründet und die Sophia mit dem Logos-Titel versehen, weil er nur eine männliche Gestalt in der Vermittlerrolle zwischen Gott und den Menschen sehen mochte – und auch das Präexistente nicht weiblich sein konnte (Bauer, *Das Johannesevangelium 7*).

Barth begründet die Logos-Wahl damit, dass es eben um das Wort und nur das Wort in der Gestalt von Jesus Christus ging, dem allein dieser Logos den Platz offen hält (*Johannesevangelium 30*).

Schöpfung dabeigewesen.⁵³ Von dort hat auch sie sich dann zu den Menschen – beziehungsweise zum Volk Israel – auf den Weg gemacht.⁵⁴ Die Weisheit findet Aufnahme, oder aber sie wird verworfen. Im zweiten Fall kehrt sie zurück in den Himmel,⁵⁵ wobei zum Teil betont wird, wie sie sich dann am Verderben ihrer Spötter und der Unvernünftigen und Gottlosen freut.⁵⁶ Wer aber die Weisheit in sich aufnimmt und sie über alles stellt, dem wird sie zu Glück und Heil, Königen und Mächtigen auch zu Reichtum und Machtkonsolidierung verhelfen.⁵⁷ Hinzuzufügen ist noch, dass die Weisheit nicht nur als Geschenk Gottes zu den Menschen kommt, sondern sich auch von den Einsichtigen aus eigener Initiative finden lässt. Mehrmals findet sich die Aussage: «Sie wird gefunden von denen, die sie suchen.»⁵⁸ Aus Hiob 28,21-22 spricht dann allerdings eine weniger optimistische Sicht. Hier entzieht sich die Weisheit mit einem Mal dem menschlichen Zugang. Im Leben und im Tod tritt sie nur noch als ein *Gerücht* auf.

Neben den Parallelen zu Aussagen über das Logosgeschehen zeigen sich aber auch Unterschiede. Die Frage stellt sich, ob das Vergleichbare zwischen Prolog und Weisheitstradition nicht vor allem dem formalen Bereich zugehört, der Evangelist hingegen *inhaltlich* entscheidend neue Akzente setzt, bedingt durch die bezeugte Geschichte der inkarnierten Logosgestalt.⁵⁹ Die feministische Exegese könnte deshalb, wenn auch in

⁵³ Z.B. Spr. 8,22; 1. Hen 42,1ff; J.Sir. 24,4. (Allerdings heisst es hier, die Weisheit sei aus dem Munde des Schöpfers hervorgegangen. Ist sie also doch selber von Gott Erschaffene – im Gegensatz zum johanneischen Logos?).

⁵⁴ Spr. 1,20ff; J.Sir 24,8 und wiederum 1. Hen 42.

⁵⁵ 1. Hen 42.

⁵⁶ Spr.1,26.

⁵⁷ Z.B. Spr. 3,13; 8,15; Weish. Salomos 6,20-21.

⁵⁸ Z.B. Spr. 8,17; Weish. Salomon 6,12.

⁵⁹ Der Evangelist hätte dann ähnlich gehandelt wie im Verhältnis zum gnostisierend-dualistischen Mythosdenken. Möglich ist, dass der Evangelist wiederum selber im inneren Zwiespalt zwischen traditionell weisheitlicher Auffassung und der Glaubensrealität des Christusgeschehens stand und sein Evangelium einiges von dieser Auseinandersetzung und Ambivalenz widerspiegelt. Es dürften aber inhaltliche Gründe und nicht sexistische Motive den entscheidenden Ausschlag für den Gebrauch des Logosbegriffs im Prolog gegeben haben, an Stelle der Chokmah/Sophia. Festzuhalten ist ja auch, dass das 4. Evangelium, wenn auch in patriarcaler Kultur entstanden, im allgemeinen keineswegs frauenfeindliche Züge aufweist. Es ist bemerkenswert, in welcher Weise der johanneische Logos in der Gestalt von Jesus/Christus Frauen zu begegnen weiss (z.B. Joh 4, 1-42; 8,1ff.; 20, 11-18). Maria von Magdala ist nicht nur die erste Zeugin des Auferstandenen, sondern wird auch zur allerersten Evangelistin (Joh 20,18). Demgegenüber wirkt es beinahe befremdend, wenn feministische Exegetinnen sich z.B. auf Zitate aus Jesus Sirach berufen,

„guter Absicht“, zu kurz greifen, wenn sie ohne weiteres den Logos und damit auch Jesus mit der Sophia-Tradition in eins setzt und das von ihr vermisste weibliche Element so zu reintegrieren sucht.⁶⁰

Der inhaltliche Vergleich zwischen Prologaussagen und Weisheitstradition führt uns noch einmal zu jener Unterscheidung zurück, die wir zwischen einem tendenziell exklusiven oder inklusiven Logoscharakter aufgestellt haben.⁶¹ In gewisser Hinsicht zeigt sich nämlich die Weisheit als exklusiv⁶², wobei wir die beiden Ausdrücke *inklusiv* und *exklusiv* noch einmal neu fassen. Es gehört zum Charakter der Weisheit, dass sie – als Hypostase einer gewissen Ordnung – *unverändert* bleibt, bleiben muss. Darin steht sie in einem wesentlichen Unterschied zum johanneischen Logosgeschehen das Ausdruck von Begegnung ist, innerhalb dessen Positionen sich auch verändern, freigegeben werden und in gegenseitiger Beziehung zu bleiben. Um das genauer zu verstehen, führen wir uns als Beispiel die Stelle aus 1. Hen 42, 1-2 vor Augen und vergleichen sie mit dem Prolog beziehungsweise mit der Erzählung des ganzen 4. Evangeliums.

*«Die Weisheit ging aus, um bei den Menschenkindern
Wohnung zu nehmen,
aber sie fand keine Wohnung;
da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort
und nahm ihren Sitz bei den Engeln.»*

wo doch ein recht anderer Geist herrscht. Für unseren Teil sind wir gespannt, ob sich im Logosgeschehen selber nicht eine Männern und Frauen adäquate „Historie“ versteckt bzw. offenbart.

Die Frage bleibt dabei, weshalb sich auch ein Teil der traditionell-„männlichen“ Forschung heute vermehrt auf die Weisheitstradition einlässt. Gibt es auch hier eine „Zeitaktualität“ – zum Beispiel das Anliegen, sich vermehrt jüdischer Welt zuzuwenden? Auf die detaillierten exegetischen Hintergründe können wir hier nicht weiter eingehen, weisen aber zumindest darauf hin, dass die im Folgenden von uns vertretene Logosbegründung sich ebenso im Alten Testament und in jüdischer Tradition zu verankern weiss (siehe 3.3.4).

⁶⁰ So z.B. Schroer: «Jesus und Johannes (der Täufer) verstanden sich als Gesandte der Sophia, und eine der ältesten Christologien der Kirche dürfte die Sophia-Christologie gewesen sein, die in Jesus selbst die Weisheit erkannte, die von Gott gesandt, von den Menschen verworfen wurde und wieder in den Himmel zurückkehrte.» (Auf den Spuren der Weisheit 22). Und: «Nach dem Johannesevangelium ist Jesus die personifizierte Weisheit.» (Schüssler Fiorenza, ebd. 36). Diese Aussagen beziehen sich auch auf den Jesus der Synoptiker.

⁶¹ Siehe 3.2.

⁶² Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass dies vor allem die jüngere Weisheitstradition betrifft (siehe 3.2.6, Anm. 41)

Hier kommt pointiert zum Ausdruck, dass die Weisheit, in ihrer Bewegung zu den Menschen hin, das geblieben ist, was sie von Anfang an war. Und fand sie keine Aufnahme, ist sie so zurückgekehrt, wie sie einst kam. In diesem Sinne erweist sie sich als *selbstbewahrend*, als *exklusiv*. Wer sie nicht zu erkennen vermochte beziehungsweise nicht nach ihr zu leben verstand, ihr nicht entsprach, dem hat sie sich entzogen.

Anders der Logos. Er kommt, und auch er wird nicht erkannt, zumindest nicht als der, welcher er ist beziehungsweise sein wird. Nun kehrt er aber nicht in bessere Regionen zurück, wo er unbehelligt sein kann, was er bleiben könnte, sondern er wird $\sigma\alpha\rho\zeta$. Er begibt sich jetzt erst recht hinein in diese irdische Wirklichkeit und findet zu einer neuen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (Bedeutung/Herrlichkeit/ Ausstrahlung), die so von den Menschen nicht vermutet und bisher nicht gesehen wurde. Es ist eine besondere Gnade – und nicht in erster Linie kognitiv-ethisches Verdienst –, etwas von dieser Ausstrahlung zu erfassen, erfassen zu wollen. Der Logos *ist* selber Gnade und Wahrheit. Und wenn der bis in die letzte Konsequenz fleischgewordene Logos (wieder) aufgenommen wird in die volle Gottes- $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – das heisst, in jene Gottes-Bedeutung, in der geschehene Gnade nun in ihrer ganzen Fülle aufleuchtet –, dann sind sowohl Gottes-Bedeutung wie Logos nicht mehr die, welche sie waren, sondern sie sind aus der erlebten Wirklichkeit neu geworden und Neu-Werdende.

Anders gesagt: Was die Weisheitstradition nicht zur Geltung bringt – und es ist ja in ihrem kognitiv-ethischen Bereich⁶³, als Hypostase von Ordnung, auch nicht ihre Aufgabe, nicht ihr Anliegen – ist das Kreuz⁶⁴ beziehungsweise all das, was neben gesegneter Schöpfungswelt mit $\sigma\alpha\rho\zeta$ -Sein auch noch zusammenhängt. Nämlich die existentielle Gebrochenheit menschlicher Erfahrung, der letztlich kein „spielendes Weisheitsdenken“ beikommt, die im Logos aber zumindest eine Geschichte findet.⁶⁵ Im

⁶³ In dem Zusammenhang wird deutlich, dass die Weisheitstradition eher in die vielschichtige und reiche Tradition jüdischer Gesetzesfrömmigkeit gehört (vgl. z.B. den Zusammenhang zwischen Thora und Weisheit in Sir 24).

Bedeutet also die Gegenüberstellung von Mose und Christus in Joh 1,17 sogar eine gewisse Abgrenzung von der Weisheitstradition, indem das Logosgeschehen vom Evangelisten deutlich als etwas in seinem Grundcharakter Neugewordenes dargestellt wird?

⁶⁴ Das Kreuz ist ein wohl noch stärker belasteter Begriff als der Logos – auch deshalb das bereitwillige Ausweichen feministisch-kritischer Kreise auf die Weisheitstradition. Es wird Teil unserer Aufgabe sein, auf einen möglichen Macht- und Bedeutungsmissbrauch im Kreuzes-Wort zu achten (siehe dazu VI. 3.1.1 und VI. 3.3.2 und v.a. Kapitel VIII).

⁶⁵ Dazu gehört die Aussage von Paulus, dass die Weisheit des Evangeliums

Folgenden gilt es zu zeigen, dass – wie die Weisheit – auch das erwähnte Logosverständnis alttestamentliche Wurzeln hat.

3.3.4 Vom Schöpfungswort: Kreatives

Zu nennen ist noch ein dritter Logosbezug, der zwar allgemein anerkannt scheint, theologisch aber wenig ausgewertet wird. Es geht um den Zusammenhang zwischen Genesis 1,1ff. und Joh. 1,1ff.: Die Aussage «Im Anfang war das Wort» steht in deutlicher Parallele zum Beginn der Schöpfungsgeschichte, die vom Urschaffen Gottes erzählt und dieses Schaffen zugleich als Wortgeschehen inszeniert.⁶⁶ «Im Anfang war...und Gott sprach...und es wurde» entspricht der Stelle «und ohne dasselbe (den Logos) ist auch nicht eines geworden, das geworden ist.» Naheliegend ist auch, dass dieses tätige Sprechen Gottes in Gen 1,1ff als Potential voranfänglich in ihm lag, also selber „gottgeartet“ und „präexistent“ war. Es schuf von dem Augenblick an Sein als Neu-Werden, als es auch ausgesprochen wurde. Dabei wird in Genesis 1 voranfänglich auch die Ruach, die Geistkraft Gottes genannt. Ist sie das Weisheits- beziehungsweise Ordnungsattribut Gottes, das sich dem Wort- oder Sprechgeschehen beimischt und in der hervorgerufenen *creatio* die lebendig ordnende Beziehungsstruktur darstellt? Und Gott sah, dass es gut war... Diese Interpretation würde erlauben, das Sophiageschehen – vor allem in bezug auf die ältere Weisheitstradition – als einen *Aspekt* vom Logos- beziehungsweise Wortgeschehen aufzunehmen und so von einer polarisierenden Gegenüberstellung zu einer sich ergänzenden Sichtweise zu finden.

Die stilistisch-inhaltliche Verwandtschaft erweckt den Eindruck, als hätte der Evangelist in eigener Regie das Schöpfungsgeschehen noch einmal inszenieren und interpretieren wollen – eigentlich ein kühnes Unterfangen, wenn wir an die Bedeutung der Thora denken. Es entspricht aber dem theologischen Ansatz des 4. Evangeliums, dass die *δόξα* Jesu alles *von Anfang an* neu sehen lässt. Den Logos hätte der Evangelist dann eingesetzt, um das erschaffende Wort nicht nur in *ordnender* Beziehung wirken zu lassen, sondern im Logos sollte durch die werdende Wort-*Gestalt* Beziehungsgeschehen dargestellt werden. In seiner ihm eigenen Liebe (das heisst aus Gnade) und seiner ihm eigenen Freiheit (das heisst aus Wahrheit)

nicht menschlicher Weisheit entspricht, sondern als Torheit und Skandalon angesehen wird (1.Kor 1,22ff).

⁶⁶ Was die Frage Fausts, ob zuerst das Wort oder die Tat war, eigentlich hinfällig werden lässt. Das Wort *ist* Tat, die Tat *ist* Wort – im Anfang. Die bereits unter 3.2.1 erwähnte Übersetzung des Logos in Joh 1,1ff. mit *Verbe* kommt dem Genesis-Wortgeschehen besonders nahe.

vermag dieses Geschehen die zwar ursprünglich gute, den Menschen aber „zerfordernde“ Ordnung⁶⁷ kreativ zu durchbrechen – und wird aus sich selber neuer Massstab – als begegnendes Du.

Hervorzuheben ist, dass das johanneische Logosgeschehen dabei nicht im Gegensatz zum alttestamentlichen Wortgeschehen steht. Gehen wir der Wortgeschichte im Alten Testament nach, sind Grundzüge dessen, was die Logosgestalt im 4. Evangelium in zentraler Weise zum Ausdruck bringt, bereits anzutreffen: Das Wort, das etwas von seiner in Gen 1,1 anscheinend souverän wirkenden Macht hergibt – im Schöpfungsgeschehen aber seine ursprüngliche Qualität behält.⁶⁸ Das Wort, das als Verheissungswort die zur ἀνάγκη – zur zwingenden Struktur gewordene Schicksals- und Schöpfungsordnung zu durchbrechen verspricht und ein nur nach Recht und Ordnung beurteilendes Prinzip unterläuft.⁶⁹ Das Wort, das aber auch zur Ruferin in der Wüste wird – nicht gehört von den selbstherrlich Mächtigen der Welt.⁷⁰ Und das Wort schliesslich, das selber in die Passion gerät, sich verliert und hingibt, darin aber eine ganz neue Qualität von Allmacht begründet, die das ursprüngliche Schöpfungsgeschehen in neuer Weise zum Ausdruck bringt.⁷¹ Auch dass dieses Wort dazu bestimmt ist, sich in menschlicher Gestalt zu ereignen und Beziehungserfahrung bedeutet, ist alttestamentlich.⁷²

Eine sowohl implizite wie explizite Auseinandersetzung mit alttestamentlicher Worttradition ist deshalb für den Evangelisten naheliegend. Aber auch vorbelastet, wie ein Teil seiner Positionen zu erkennen gibt. Der Evangelist sucht zwar immer wieder nach dem richtigen Verhältnis zwischen der jüdischen und der christlich genannten Traditionsentwicklung.⁷³ Schlussendlich sind aber die „Juden“ für ihn jene, welche die δόξα des

⁶⁷ Ihr Ausdruck ist das Gesetz (vgl. Joh.1,17). Das „zerfordernd“ ist sprachlicher Ausdruck des zer-setzenden Charakters eines ursprünglich positiv gemeinten Gesetzes.

⁶⁸ Bereits im Paradies gerät die souveräne Wirksamkeit des Gotteswortes in Konkurrenz zum „Schlangewort“ – und unterliegt (Gen 3,1ff.).

⁶⁹ Z.B. in Ex 20,6.; Ps 103,1ff; ebenso in vielen prophetischen Verheissungen.

⁷⁰ Auch dies ist eine Dimension des alttestamentlich-prophetischen Wortes.

⁷¹ Z.B. Jes. 55,10ff. Aufgenommen und vertieft wird dieses Thema im Kapitel IX.

⁷² Vgl. die Messiasverheissung Jes.9,2ff. (eine Stelle, die ebenfalls in einer gewissen inhaltlich-formalen Nähe zum Prolog steht), oder auch Jes 52,13ff.

⁷³ In noch intensiverer Weise wurde diese Auseinandersetzung von Paulus geführt. Auch er war innerlich hin- und hergerissen, ideologisch aber noch unbelasteter. Die Liebe zur eigenen jüdischen Herkunft bleibt spürbar. Der Evangelist, wohl auch er ursprünglich ein Jude, ist in seiner Haltung unversöhnlicher.

Wortes in der *einen* Wort-Gestalt nicht erkannt haben und deshalb – vom Evangelisten polarisierend dargestellt – an der Gesetzesordnung sich selber richten. Nicht zur Geltung kommt dabei, dass ja die vorhin erwähnte alttestamentliche Worttradition, die eine zum mörderischen Zwang gewordene Ordnung durchbricht, im Judentum lebendig bleibt – auch wenn diese δόξα, diese „Bedeutung“, in der besonderen Gestalt von Jesus nicht wahrgenommen wird. Der Evangelist wird in seiner theologischen Darstellung selber stellenweise gesetzlich, widerspricht dem durchbrechenden Beziehungsgeschehen beziehungsweise kann über seinen eigenen Horizont nicht hinaussehen.⁷⁴

Wenn wir also in der Folge einiges auch aus dem Alten Testament auf die δόξα Jesu hin interpretieren – beziehungsweise aus der δόξα Jesu, so wie wir sie erfassen, auf Alttestamentliches zurückschliessen –, dann nur, weil die Christusgestalt unserer Meinung nach Zentrales, bereits vom Alten Testament Ausgesagtes, in ihrem Licht verdeutlicht und besonders bedeutend macht. Das heisst nicht, dass wir der Meinung wären, die dem Judentum bisher eigene δόξα und Worttradition sei damit definitiv auf Christus beziehungsweise die Christen abgewandert. Es widerspricht dem Kern unseres Logosverständnisses, dass das lebendige Wortgeschehen in solcher Weise *exklusiv* wäre, das heisst unwiderrufliche Abgrenzungen und Ausschliesslichkeiten bräuchte.⁷⁵

Unter allen Verbindungen und Hintergründen, die in bezug auf den Logos nun genannt wurden, interessiert uns in der Folge vor allem die Qualität dieses Schöpferwortes in seinen verschiedenen Facetten, ursprünglich beheimatet in Genesis 1, dann auf langer Wanderung durch das Alte Testament, jetzt aufs neue dargestellt im Prolog. Zwar ist dieser vorrangige Bezug des Logos zum Wortgeschehen von Genesis 1 nicht belegbar. Wie uns die vorgängigen Überlegungen gezeigt haben, ist er aber auch nicht abwegig.⁷⁶ Es ist das, was im Logos zur Zeit zu uns spricht.

⁷⁴ Wir erwähnen dies hier, weil im 4. Evangelium der Antijudaismus stellenweise vehement hervortritt. Es gehört wohl mit hinein in die ambivalente Tendenz des Evangelisten, hat aber in der Folge zu verhängnisvoll eindeutigem Antisemitismus geführt.

⁷⁵ Nur unter solcher Voraussetzung scheint uns übrigens auch der ehrliche Dialog mit der Psychoanalyse möglich. Wer weiss, ob sich da nicht Wort-δόξα in ganz säkularer Form offenbart.

Zur Frage der Exklusivität des christlichen Glaubens siehe auch VI. 3.3.1.

⁷⁶ Barth bezeichnet Joh 1,1 als «unverkennbare Anspielung» an Gen 1,1 (Johannesevangelium 22 sowie 23, Anm.13). Ebenso C.Westermann: «Der Prolog hat aus Gen 1 übernommen: Alles ist aus der Schöpfung durch das Wort entstanden. Es ist das Schöpfungswort, das in Jesus Fleisch (Mensch) geworden ist.» (Das Johannesevangelium aus der Sicht des AT 11). Westermann erachtet den alttestament-

4. Wortgeschehen als schöpferische Passion Erste Logosqualität – „In ihm war Leben“ – Ein Logos der Sehnsucht

4.1 *Einleitende Gedanken zum Schöpfungswort: Dreigestaltigkeit⁷⁷*

Was ist die Eigenschaft des schöpferischen Wortes? Es schafft Wirklichkeit. Es ruft, was sein könnte, beim Namen, so dass es wird. Und es ruft nicht einfach, um zu machen, sondern weil es sich sehnt. Seine innerste Qualität ist die Sehnsucht, nicht ein-sam im Möglichen – und damit zeitlos Präexistenten – zu verharren, sondern lebendiger Wirklichkeit zu begegnen. Dieses sich sehrende schöpferische Wort trägt in sich das Element der Gestaltung. Nicht willkürlich ist geworden, was durch dieses wurde, sondern alles lebt – weil es ersehnt wurde – in innerer Beziehung und aufeinander bezogener Form. Weil die Sehnsucht des Wortes aber die nach Lebendigem ist, liegt in seinem Wirken und Gewirkten zugleich Freiheit. Nicht im zur Ordnung Gewordenen liegt sein eigentliches Sein – das zur Existenz Gekommene wäre dann statt lebendig bloss starrer Verlauf – sondern in immer neuer Möglichkeit des Werdens. Darin ist es also schöpferisches Wort, weil Sehnsucht, Gestalt und Freiheit in ihm liegen, um Wirklichkeit hervorzu-bringen.

Dieses Wort hat zugleich ein Gegenwort, das doch aus demselben ist. Denn in der Sehnsucht nach dem Gegenüber von Wirklichkeit, der das Einsame begegnen möchte, liegt wiederum die ursprüngliche Sehnsucht nach ganz und gar einigem Sein. Die zurückerinnernde Sehnsucht nach dem Uranfang ist es, in dem alles im Einen war. Auch danach sehnt sich das schöpferische Wort. Der Wirklichkeit Eigenheit aber bleibt das andere, als wirkliches Gegenüber wurde sie ja ersehnt. Trennendes gehört deshalb zu ihr und die schmerzliche Unmöglichkeit, alles in Ein und Demselben zu sein. Zwar kann das Erfassen der ordnenden Gestalt dem verbindlich Einen in allem Wirklichen sehr nahe kommen. Aber die Freiheit bleibt. Aus ihr ist die Wirklichkeit unverfügbar.

In sich selbst ist also die Sehnsucht Gegenspiel und nährt, indem sie zu- und auseinander setzt, das schöpferische Wort. Wobei das Wort nun auch die Möglichkeit öffnet, dem einen im anderen zu entgehen, allerdings unter

lichen Bezug übrigens als wichtigstes Kriterium für den nicht-gnostischen Charakter des Prologs (ebd. 99).

⁷⁷ Dieser prologartigen Einleitung werden genauere Schriftbezüge und Begriffsklärungen folgen.

Verlust seiner schöpferischen Kraft. Als gesetzliches Wort erzwingt es dann Einheit, indem es das andere der Wirklichkeit ausser acht lässt, sich einem Teil der Wirklichkeit entzieht. Oder aber es verabsolutiert sich selbst zur beziehungslosen Beliebigkeit, verleugnet das Verbindende in der gewordenen Gestalt.

Das wirklich schöpferische Wort aber bleibt *im* Konflikt. Es verzichtet auf die ausnahmslose Durchsetzung des einen zu Ungunsten des anderen. Es beraubt sich dabei der Illusion von Wirklichkeitsbeherrschung, ist dafür selber lebendige Wirklichkeit. Die ihm innewohnende zwiespältige Sehnsucht gewinnt jetzt eigentliche Qualität. In solchem Wort wird sie zur Liebe.

So ist das Wortgeschehen als schöpferische *Passion*⁷⁸ dreigestaltig: In ihm ist die ausgehaltene und deshalb kreativ wirkende Sehnsucht nach Einheit und Zweiheit. Es schafft das Dritte.⁷⁹ In ihm ist die Fleischwerdung als Durchbruch und Bewahrung der Wirklichkeit. Es schafft Beziehung und Bedeutung.⁸⁰ Und in ihm ist schliesslich eine besondere Art des Verzichts, der gleichzeitig Gabe, Hingabe ist und verfahrenerer, verlorener Existenz Neuanfang schenkt.⁸¹ Von solchem Wort handelt der Prolog, von einer Liebesgeschichte des Wortes – von Anfang an.

4.2 *Das Wort und sein Affekt: Schöpfungswort in Gen 1,1ff. und Joh 1,1ff.*

Es entspricht nicht unbedingt protestantisch-theologischer Worttradition, als Ureigenschaft des Logos die Sehnsucht⁸² zu nennen. Einer besonders in der dialektischen Theologie proklamierten absoluten *Souveränität* des Gotteswortes scheint dies Abbruch zu tun.⁸³ Denn als Hauptkriterien solcher Souveränität werden etwa Allmacht (wenn auch der Liebe), Ausschliesslichkeit (der Offenbarung) und unbedingte Priorität göttlicher

⁷⁸ *Passion* in ihrer vielschichtigen Bedeutung: Liebesgeschehen als Leidenschaft, Hingabe und Freiheit.

⁷⁹ Siehe dazu den ganzen Abschnitt 4. (1.Logos-Interpretation).

⁸⁰ Siehe dazu VI. 4. (2.Logos-Interpretation), sowie das ganze Kapitel VI.

⁸¹ Siehe dazu VIII. 4. (3.Logos-Interpretation), sowie das ganze Kapitel VIII.

⁸² Zur eigentlichen Begriffsdefinition siehe 4.4. Wir lassen die Begriffsbedeutung vorderhand aus der inneren Entwicklung unserer Gedanken entstehen.

⁸³ Wir können an dieser wortbetonenden Theologie hier nicht vorbeisuchen, denn sie hat entscheidend heutige theologische Worttradition, Wortpraxis und auch Wortkrise geprägt.

Freiheit gegenüber menschlicher Freiheit betont.⁸⁴ Kann aber ein – insbesondere in der Liebe – allmächtiges Wort sich überhaupt sehnen?⁸⁵ Kann ein Wort, das ausschliessliche Offenbarungswahrheit besitzt, in seinem Sehnen noch wirklich suchen?⁸⁶ Und ist ein Wort, das in seinem suchenden Sehnen wohl auch Sucht und Abhängigkeit kennt, von allem Anfang an gänzlich frei?

Dem Logos, dem urschöpferischen Wort, als allererstes die Sehnsucht einzuhauen oder umgekehrt aus diesem sehrenden Hauch den Logos erst entstehen zu lassen, stellt also bereits etwas von seiner Göttlichkeit in Frage – wenn Göttlichkeit denn wäre, aus einem „ex-nihilo-Affekt“, aus blosser Entschluss zu erschaffen, zu lieben, frei zu sein und darin das Eigentliche der Souveränität darzustellen. Es will uns allerdings scheinen, dass solches Wortgeschehen, wenn es zuweilen auch eindrücklich von sich zu reden vermag, in bezug auf eine tatsächliche, die Realität der menschlichen Seele berührende Liebesfähigkeit hohl klingt. Man wird wohl gepackt von der Stringenz des Geschehens, besonders wenn in der Folge theologischer Darlegung dann doch die grosse Selbstaufgabe folgt, das Wort, nachdem es so mächtig aufgetreten ist, sich ebenso „mächtig liebend“, aus freier Entscheidung wiederum, hingibt – umso dramatischer jetzt in der Wortgestalt am Kreuz. Etwas im Affekt-Haushalt dieses Wortes aber fehlt, beziehungsweise das Haus ist leer. Was da erschafft, offenbart, sich liebend hingibt, tut es, ohne dabei im Grunde Sehnsucht zu verspüren. So bleibt dieses Wort in seiner Wurzel kalt und selbstherrlich.⁸⁷

⁸⁴ Barth, Die Souveränität des Wortes Gottes 9ff.

⁸⁵ Wobei uns eine Allmacht der Liebe doch in die Nähe der Sehnsucht führen könnte – wenn zum Beispiel in *allem*, was geschieht, dieses Wort der Liebe in einer bestimmten Form gegenwärtig wäre, einzuwirken suchte. Interessant ist, dass entsprechende Erläuterungen zur Allmacht aber gar nicht an erster Stelle den Aspekt der *Liebe* des Wortes überlegen, sondern allein dessen Macht explizieren. Dazu ein paar sprachliche und inhaltliche Beispiele: Gottes Wort ist die absolute «Macht über alles, die Macht des Schöpfers, Erhalters und Regierers». Diesem Wort stehen in seiner Allmacht (wie gesagt der *Liebe*) Natur und Geschichte und alle Dinge, die es gibt, «zu Gebote [...] Darum ist auch sein Verheissen, Befehlen, Urteilen, Segnen kein leeres Reden, sondern ein zeugungskräftiges Tun. Und darum ist es der Same eines neuen Menschen [...] und als unfehlbar schlechterdings tröstlich.» (Barth, ebd. 9).

⁸⁶ Auch dazu ein Sprachbeispiel: «Nur ihm, dem Einen [Wort], ist jene Gewalt gegeben, die uns nicht mehr erlaubt in Angst und Sorge zu versinken. Man stelle dem einen Wort andere zur Seite und schon ist es machtlos, trostlos, zeugungsunfähig geworden [...] Die Souveränität des Wortes Gottes ist dadurch gekennzeichnet, dass es keine Konkurrenten hat.» (Barth, ebd. 10ff.).

⁸⁷ Der Charakter solcher Wort-Theologie scheint uns reichlich männlich. Das heisst, es könnte einer – in der Tendenz – männlichen Wunschvorstellung

Selbstherrlichkeit und wirkliches Schöpfungsgeschehen schliessen sich aber aus, von allem Anfang an. Denn Selbstherrlichkeit hat keinen Grund, etwas wirklich anderes als sich selbst zu veranlassen. Ihr Schaffen wäre höchstens Selbstspiegelung. Es ist aber Schöpfung entstanden. Lebendige Wirklichkeit. Sowohl der Anfang der Torah wie der Anfang des 4. Evangeliums erzählen davon. Es müsste also bereits in der ursprünglichen, noch von jeder Wirklichkeit unberührten, anscheinend selbtherrlichen Souveränität des Logos – im blossen Gottsein, der blossen Gottesmöglichkeit – eine Bewegung der Sehnsucht gelegen haben, die das Erschaffene ersehnt hat.

Wobei uns tatsächlich der erste Schöpfungsbericht in Gen1,1ff. darüber keine genaue Auskunft gibt. Gott sprach, und indem er sprach, hat er erschaffen. Und er sah, dass es gut war. Näher qualifiziert wird das Wortgeschehen nicht. Auch wird die Gottesmacht im Verlauf der biblischen Tradition wiederholt durch ein uneingeschränktes Gebieten über Himmel und Erde und alles was darin lebt, dargestellt.⁸⁸ Diese Worttradition, wirft

entsprechen, dem Affekt überlegen bzw. vorgängig zu sein. Göttliche Herrlichkeit hiesse, das Affektgeschehen absolut frei und unabhängig inszenieren – oder auch nicht inszenieren – zu können.

Eine andere Art der „Affektbewältigung“ bietet uns zum Teil die feministische Theologie, die den Akzent, weg von solch souverän-männlichem Wort, nun ganz auf ein affektvoll-weibliches Beziehungsgeschehen legt. Dort, wo sie dies aber als ausschliesslich „liebevoll“ Geschehen darzustellen sucht, unterschlägt sie ihrerseits die Ambivalenz, die in jedem Beziehungsgeschehen liegt. Solch gereinigte Zuge trägt zum Teil die Figur der spielenden, liebenden, selbstverständlich weiblichen Weisheit.

⁸⁸ Zum Beispiel in den Psalmen. Von daher lässt sich auch der vorhin erwähnte Genesiskommentar von Zimmerli verstehen. Interessant ist aber, dass die Psalmen ja in ein liturgisches Geschehen gehören und gerade in der jüdischen Tradition das „Psalmieren“ in seiner Zwischenform von Sprechen und Gesang tiefste Sehnsucht auszudrücken vermag. Müsste diese ganz konkrete „Wortgestalt“ nicht mit in die Exegese und das Verständnis des Schöpferwortes hineingenommen werden? Hier drückt sich so etwas aus wie: Es ist einmal so etwas geworden, also – und hier liegt die Sehnsucht – lass es doch wieder werden...!

Weit von solcher Interpretation entfernt scheint uns folgendes Beispiel eines – protestantischer Worttradition zugehörigen – Schöpfungskommentars «Nirgends wird die wahre Macht eines Herrn so voll sichtbar wie in seinem Gebot, das Gehorsam findet ...» oder: «Gebot des Herrn, dem widerstandslos gehorcht wird, ist das erste, was das Urschweigen bricht» (W.Zimmerli, Zürcher Bibelkommentare 45). Grundsätzlich stellt sich hier die Frage, ob wir ein in seiner schöpferischen Kraft mächtiges Wort wirklich im reibungslosen Zusammenspiel von Befehl und Gehorsam erkennen. Weder tritt der Maler vor die weisse Leinwand und befiehlt seiner Inspiration und seinem ausführenden Pinsel: Seid jetzt schöpferisch! Und dem zu entstehenden Bild: Genau wie ich es jetzt will, werde! Noch bringt die Dichterin kraft ihres Befehls das Gedicht zustande. Nicht dass der Befehl als Impetus, als auferlegter Ansporn im schöpferischen Geschehen ganz fehlen müsste,

aber auch grosse Fragen auf, in der Bibel selber, in bezug auf den wirklichen Verlauf der Dinge. Denn warum lässt Gott sein wortmächtiges Handeln dann nicht öfter, souverän aus dem Nichts heraus zum Zuge kommen, wenn doch darin im besonderen auch der Liebe ein Exempel statuiert werden soll, es dieser Liebe in der Welt aber oft so übel ergeht? Zerbricht das in diesem Sinne allmächtige Wort nicht an seiner eigenen Ohnmacht?

Es entwickelt sich deshalb, wie bereits unter 3.3.4 erwähnt, daneben und ineinander verwoben auch eine andere Worttradition, die zumindest *de facto* den Herrschaftscharakter des Gotteswortes neu darzustellen sucht. Die Dinge verlaufen nicht unbedingt so, wie es von Gott eigentlich gewollt wäre, zumindest nicht in einer gradlinigen Art und Weise. Die bleibende Macht Gottes offenbart sich aber darin, dass er, was auch immer geschieht, in allem Geschehenden ein – im Affekt der Sehnsucht – Wollender bleibt. Wir könnten auch sagen, dass Gott das Erschaffene und in seinem Neuwerden zu Schaffende weiterhin ersehnt. Sein Ersehnen, in der besonderen Weise, wie es geschieht, bleibt dabei nicht ohne Wirkung – bis hin zum Wort, das in besonderer Form Gestalt annimmt und glaubwürdig offenbart, was der eigentliche Charakter des Gotteswort-Geschehens sei. Es leuchtet zurück, wie wir meinen, bis ins allererste Schöpfungswort.

Zumindest tritt uns diese Auffassung im Johannesprolog entgegen, welcher den Logos – der ja diese bestimmte Wortgestalt in sich trägt – schon im Anfang da sein lässt und ihn zum eigentlich schöpferischen Element bestimmt: «Alles ist durch ihn geworden, ausserhalb seiner ist nicht eines geworden, das geworden ist.» (Joh 1,3).

Was in Genesis 1,1 implizit herauslesbar ist, tritt hier also ganz in den Vordergrund: Es geht nicht um die Darstellung einer Herrschermanifestation – der Wortcharakter des Hymnus ist von anderer Qualität – sondern um die Entfaltung eines schöpferischen Beziehungsgeschehens. Ein hymnisches Gedicht der Liebe könnten wir es nennen, welches das Wortgeschehen noch einmal in deutlichen Gegensatz zu einer geradezu militärischen Befehls- und Gehorsamsparade setzt, die wirklich schöpferischer, das heisst lebendiger Beziehung keinen Raum lässt.

Genauer ist nun zu betrachten, wie der Prolog die Entfaltung dessen, was Gottesliebe ist, darstellt beziehungsweise welche Interpretationsmöglichkeiten er uns öffnet – im Zeichen der Sehnsucht. Da wir den Prolog als Grundlegung des ganzen Evangeliumsgeschehens auffassen und das Wortgeschehen in drei Abschnitten erläutern wollen, beschränken wir uns hier im ersten Interpretationsabschnitt auf die Anfangsverse des Prologs (Joh

doch bleibt entscheidendes Element in solchem Schaffen doch die Sehnsucht, dass etwas wird, von dessen Existenzwirklichkeit jetzt noch nicht die vollendete Kenntnis besteht und in dessen Werdegang Freiheit liegt.

1,1-13) und damit auch auf einen ersten Abschnitt des „Passionsgeschehens“.

4.3 Textinterpretation: Aufbruch aus Selbstgenügsamkeit

Die allerersten Verse des Johannesprologs legen den Ton auf die Einheit. *Im Anfang war das Wort, das Wort war auf Gott hin, Gott war das Wort. Dieses war im Anfang bei Gott* (1,1-2). Da ist alles im Einen und ist nichts Trennendes im Zueinanderhin-Sein von Gott und Logos. Es ist für das 4. Evangelium bezeichnend, dass uns zuallererst dieser Eindruck von Ur-Einheit vermittelt wird. Und zwar so, dass darin ursprünglich heile Ganzheit aufleuchtet. Als Beschreibung einer Beziehungssituation können wir es verstehen, in der das eine im anderen ist – wenn es auch, streng genommen, noch nicht ist, sondern im Anfang präexistiert. Geradezu eingerollt – könnten wir es bildlich ausdrücken – hat sich der Logos in diese Ur-Einheit, ganz ist er auf Gott hin, ganz begreift sich das Gott-Sein in ihm. Immer wieder taucht im Verlauf des 4. Evangeliums die Vorstellung von solch inniger Einheit auf, ein Ausdruck typisch johanneischer Sehnsucht. Auch das Ende des Prologs ist mit diesem Bild gestaltet, wenn es heisst: «der einzige Sohn, *der im Schoosse (an der Brust) des Vaters ist*, hat Kunde von ihm gebracht (1,18)».⁸⁹ Die vollzogene, vollkommene Einheit, das ungetrennte Zusammensein hat im 4. Evangelium theologisch zwar deutlich präexistenten beziehungsweise eschatologischen Charakter. Die Sehnsucht nach dieser Einheit ist aber für den Evangelisten wirkende Kraft der Gegenwart.⁹⁰

⁸⁹ Vergleiche dazu auch Stellen wie: «Ich und der Vater sind eins» (10,30), oder «dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist» (14,10). Dementsprechend wird auch der Jüngerkreis um Jesus herum gerne als solche Einheit gesehen (17, 21). Oder es wird von innigen Einzelbeziehungen berichtet, etwa wenn die Rede vom Jünger ist, den Jesus besonders liebhatte und der in anschaulich inniger Herzensnähe gelegentlich an der Brust seines Herrn lag (ähnlich „eingerollt“ wie der Logos in Gott...). An anderer Stelle versichert Jesus seinen Jüngern, dass da, wo er sein wird, auch sie sein werden, und bezieht sie so in die Einheit mit dem Vater mit ein (14,3).

⁹⁰ Was die präexistente Dimension anbetrifft, schimmert doch ein leicht – wir würden nicht sagen gnostischer, aber – in zeitlicher Vorwegnahme – „neuplatonischer“ Charakter durch: Dem Vor-Sein wird beinahe mehr Seins-Realität und Seins-Wert zugesprochen, als seiner konkret gewordenen Materialisierung. Demgegenüber ist es nicht erstaunlich, dass Gen1,1ff. zumindest atmosphärisch ein ganz anderes Bild vermittelt. Solange noch nicht wirklich Lebendiges, das heisst in seiner Existenz klar Differenzierbares, existiert, ist alles wüst und öde. Das Paradies selber wird an den Ort der bereits erschaffenen Schöpfung gesetzt. Leben ist, in dieser ursprünglich hebräischen Auffassung, ausschliesslich diesseitige Wirk-

Demgegenüber steht – nicht ganz unerwartet und das eben Ausgeführte nur bestätigend – der scharfe Dualismuston des Evangeliums, der sich nun als eigentlicher *Beziehungs-Dualismus* zu erkennen gibt. Es entspricht wiederum der erwähnten Ambivalenz des 4. Evangeliums, unterschwellig vom Schrecken geleitet zu sein, etwas oder jemand könnte diese urselige Einheit in Frage stellen, stören, ja ganz zerbrechen.⁹¹ Dieses Beziehungsdilemma scheint sich in gewisser Weise auch auf das Wesen des Kosmos zu übertragen. Die Frage bricht auf, ob es überhaupt Vermittlung geben kann zwischen Licht und Finsternis, das heisst Gott dem Einigen, Vollkommenen, und der Welt als einer von Finsternis durchsetzten Wirklichkeit.

Das Besondere des Evangeliums ist, dass es trotz dieses unverkennbaren Einheitsbedürfnisses, verbunden mit einer Abspaltungstendenz, die wir auch schon als neurotisch bezeichnet haben,⁹² einen Weg findet, der vom einen ins andere und wieder zurückführt. Und diese vermittelnde Kraft schliesslich zu seiner stärksten Aussage wird, um so eindrücklicher, weil das Getrennte und Trennende so spürbar darin verwoben bleibt.

Es kommt zum Ausdruck im Weg des Logos, der aus sich heraus nun der Sehnsucht nach dem Einigen genauso wie auch der Sehnsucht nach dem Anderen Gestalt zu geben vermag, wenn ihm auch gerade dies, was sich als seine eigentliche Leidenschaft erweist, selber zur schmerzlichen Passion wird. In seiner doppelten Sehnsucht entrollt sich der Logos und verknüpft die auseinanderbrechenden Seiten wieder miteinander. Nicht als einer, der Seins-Einheit wiederherstellen will, sondern als schöpferischer Dia-Logos. Nicht als einer, der Seins-Dualismus belässt, sondern in schöpferische Beziehung und Zwie-Sprache setzt.

Damit haben wir aber vorgegriffen. Wir sind stehengeblieben bei Vers 2. Noch ist der Logos eingerollt. Doch wird im Vers 3 nun erzählt, dass dieser Logos aus seinem „Bei-Gott-Sein“ zum Schöpferischen wurde. Obwohl ihm das eingerollte Sein so hätte genügen können, – ein Sein allerdings, das so noch gar keine eigentliche Existenz ist – zeigt sich in ihm noch eine andere

lichkeit. Für Johannes leuchtet noch etwas hinter der erschaffenen „Wirklichkeit“, ja scheint allzu wirkliche Realität immer auch ein wenig störend. (Statt als „neuplatonisch“ könnten wir es wiederum als „mystische“ Tendenz des 4. Evangeliums bezeichnen.).

⁹¹ Muss deshalb der Verräter Judas, den es auch als einzigen solchen zu isolieren gilt, nun seinerseits von den sich ganz einigen Jüngern (sind sie es wirklich?) radikal ausgestossen werden, und kann er nichts anderes sein als des „Teufels“ (6,70)? Sind deshalb auch die „Juden“, die doch so eng dazugehörten, und es überhaupt eigentlich nur Juden unter Juden gibt, da, wo sie nicht in der einen Sicht sein wollen oder können, ebenso des „Teufels“ (8,44)? Siehe mehr dazu VI. 2.

⁹² Siehe III. 2.1.2, Anm. 52.

Sehnsucht und findet er zu einer neuen Ausrichtung. «Alles ist durch ihn geworden. Ausserhalb seiner ist nicht eines geworden, das geworden ist.» Dabei wird das Neue der Situation zuerst nicht deutlich; noch immer könnten wir uns in der vorhin beschriebenen präexistenten Einheit wähen. Vorexistent kann diese aber nicht mehr sein, da ja nun im Vers 4 vom konkret Erschaffenen und Gewordenen die Rede ist. «In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.» „Ausgerollt“ und zugewandt hat sich der Logos den Menschen (und wie sich zeigen wird: auch dem ganzen Universum), er ist ihnen Ursache lebendiger Wirklichkeit geworden, Licht ihres Daseins. Dass dies aber für den Logos selber den Verlust all-einiger, all-gütiger Gottesherrlichkeit, wenn auch im präexistenten Sinne, bedingt, wird bereits im nächsten Vers deutlich. Nun wird auch der gefürchtete Aspekt der entstandenen Zweiheit, die ja noch kein Dualismus sein müsste, aber zu sein droht, als Finsternis, als Nicht-Sein des gottseligen einen Lichtes erkannt. Und schlimmer: Der Logos, der doch aus seiner sich herausgebenden Sehnsucht die mögliche Zweiheit erschaffen hat und damit die ihm eigene doppelte Sehnsucht auch im Geschaffenen wirkt, muss erfahren, dass man ihn als das weiterhin in dialogisch schöpferischer Weise Verbindung suchende Element nicht überall erkennt. «Das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht angenommen⁹³», heisst es im Vers 5.

Erstaunlich ist, dass der Logos an seinem Ausbruch und damit Durchbruch zum Schöpferischen festhält. Wie bereits früher erwähnt,⁹⁴ kehrt er nicht enttäuscht über diese selbsterschaffene, aber auch sein Selbst beschränkende Situation zurück in die im Verhältnis zur Existenz-Wirklichkeit nicht eigentlich existierende, aber zumindest ungestörte Gottseligkeit. Die Sehnsucht nach Zweiheit bleibt, und so erfährt im Vers 9 das bisher Erzählte eine Steigerung:⁹⁵ «Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, ist ein Licht, das *hineingeht* in die Welt.» In Vers 10 wird allerdings festgestellt: «Die Welt ist durch dieses entstanden, und die Welt hat es nicht erkannt. Es kam in das Seine und die Seinen haben es nicht erkannt.»

Zwei Interpretationsmöglichkeiten sprechen hier zueinander. Zum einen wird noch einmal dem Schmerz Ausdruck gegeben, dass etwas von der vorexistenten, in allem ununterschieden ineinanderfliessenden Einheit im

⁹³ Bultmann übersetzt das Verb καταλαμβάνω mit „erfassen“, in Parallele zu παραλαμβάνω „erkennen“ in Vers 10 (Johannesevangelium 28). Die neue Zürcherübersetzung wie auch die Lutherübersetzung setzen καταλαμβάνω mit „ergreifen“ gleich.

⁹⁴ Siehe 3.3.3.

⁹⁵ Nach der Täuferpassage, deren Sinn wir bereits unter 2.1.3 erläutert haben.

Geschaffenen so nicht mehr ist. Und gibt die noch unverwundene Enttäuschung darüber sich Ausdruck, indem sie die im schöpferischen Ereignis entstandene Zweiheit nicht einfach in alttestamentlicher Freude zuerst einmal als das *gut gewordene* Andere existieren lässt, sondern ihr das lebendige Licht bereits wieder zu entziehen droht. Alles, was Einheit verhindert, ist Finsternis. Dies allerdings auch deshalb, weil die Versuchung der Wirklichkeit und ihre in den totalen Abgrund des Nicht-Seins führende Blindheit jene ist, sich nun selber für das Eine und Einzige zu halten.⁹⁶ Als Kompensation einer durch die Schöpfungswirklichkeit verlorenen Gotteseinheit versteigt sich die schmerzliche Sehnsucht danach in eine auswegslose Vergötzung des Eigenen. Wo es doch – und das spricht auch aus diesen Versen – tatsächlich einen verbindenden Weg von der Einheit zur Zweiheit gäbe, begründet in der dialogischen, das heisst doppelt gelebten Sehnsucht, welche der Logos selber in sich trägt. Diejenigen aber, die in ihrem Sich Sehnen solchen Logos „er-glauben“,⁹⁷ das heisst ihn lebendig halten – in der doppelten Sehnsucht nach Gotteseinheit und irdisch-realer Wirklichkeitszweiheit –, haben etwas von der ursprünglichen Bezogenheit wiedergefunden. In der schöpferischen Form eines Miteinander von Einheit und Zweiheit leben sie nicht nur aus der irdischen Wirklichkeit, sondern auch aus der göttlichen Bezogenheit. «Soviele ihn aber aufnahmen, denen gab er Anrecht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben, welche nicht aus Blut noch aus Fleischeswillen, noch aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt sind.» So lautet die Aussage von Vers 12 und 13.

4.4 *Der Logos in seiner Sehnsucht: Ein Rufender*

In unseren vorgängigen Gedanken zum traditionell theologischen Verständnis des Schöpfungswortes haben wir uns gegen ein in seinem Ursprung scheinbar affekt-neutrales Wortverständnis gewandt. Statt dessen wurde in einem ersten Schritt die Sehnsucht in ihrer doppelten Ausrichtung nach Einheit und Zweiheit als eigentlicher Beweggrund des schöpferischen Ereignisses dargestellt. Es fragt sich, warum denn in diesem Zusammenhang überhaupt noch vom Logos als *Wortgeschehen* die Rede sein soll.

Nun haben wir bisher den Begriff „Sehnsucht“ nicht genauer definiert. Der Ausdruck erscheint ja weder im Prolog noch im anschliessenden Text

⁹⁶ Es geht hier um die unter III. 2.1.2 erwähnte „Lebenslüge“.

⁹⁷ „er-glauben“ wird uns im Laufe dieser Arbeit noch mehrmals begegnen. Der Begriff drückt aus, dass glauben immer auch einen aktiv schöpferischen Aspekt hat.

des Evangeliums. Als impliziter Anteil des Logosgeschehens hat er sich uns nahegelegt, weil es doch um ein Geschehen lebendiger Liebe Gottes, in erfahrbarer Gnade und Wahrheit für uns Menschen, gehen soll.

Dem Logosgeschehen Sehnsucht zuzuerkennen, heisst also zuerst einmal, auf seine treibend-triebsame⁹⁸ Empfindsamkeit aufmerksam zu machen. Und zwar setzt sich das ambivalente Wort Sehn-Sucht in passender Weise zwischen die neutestamentlichen Begriffe von ἔλπις (Hoffnung) und ἐπιθυμία (Begierde).⁹⁹ Im *Sehnen* wird angezeigt, dass es den Bezugsbereich des Herzens¹⁰⁰ zu öffnen vermag, in liebender Beziehung, auf etwas hin, über etwas hinaus, der Hoffnung gleich, welche dies dann in noch grösserer Freiheit sich selbst und dem Erhofften gegenüber zu tun vermag. Und in der *Sucht* wird angezeigt, dass in diesem Sehnen zugleich auch die Begierde liegt, welche das andere nun keineswegs in Freiheit ersehnt, sondern dessen Vorhandensein zum eigenen Selbsterhalt braucht, deshalb auch in die Not gerät, das Ersehnte für sich beherrschen zu wollen, was wiederum nichts anderes heisst, als in dessen Abhängigkeit zu geraten, also vom Ersehnten selbst beherrscht zu sein.¹⁰¹

⁹⁸ Möglicherweise klingt hier eine Verbindung zum psychoanalytischen Wortgeschehen an (siehe V. 2.1).

⁹⁹ Interessant in bezug auf die Sehnsucht ist der synoptische Vergleich: «Mich hat sehnlich *verlangt*, dieses Passamahl mit euch zu essen», sagt Jesus zu den Jüngern (Luk 22,15). Auf griechisch: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα (lat.: desiderio desideravi [Vulgata]). Dem Sehnen als begehrllicher Sehnsucht wird hier sprachlich ohne Scheu Ausdruck gegeben, wobei dann allerdings im Abendmahl das ganz Besondere des Christus-Sehnsuchtsgeschehens erst zum Ausdruck kommt. Ausgehend von unserer These, dass das *ganze* 4. Evangelium unter dem Aspekt von Abendmahls-geschehen gelesen werden kann, wagen wir es, diesen Lukas-Vers auf das johanneische Logosgeschehen zu übertragen. Dies um so mehr, weil ja aus der johanneischen Christusdarstellung sehr viel von lebendiger Sehnsucht spricht (siehe unter 4.3; auch Anm. 95). Im 4. Evangelium steht der Begriff der ἐπιθυμία explizit übrigens nur einmal, und zwar ausgerechnet als *Begierde* des Teufels (8,44). Er entspricht an dieser Stelle dem alles beherrschen wollenden und damit Selbstherrlichkeit anstrebenden Suchtanteil der *Sehnsucht*. Hinzuzufügen ist, dass der Teufel als Ausdruck der (neurotisch-)dualistischen Tendenz des 4. Evangeliums nichts anderes sein könnte als – im höchsten Grade pervertiertes – Logosgeschehen.

¹⁰⁰ Das Herz als symbolischer Ort des *ganzen* Menschen, mit Leib und Seele.

¹⁰¹ Was dann eben u.a. zur Wunschvorstellung eines affektneutralen Wortgeschehens führen könnte. Solch begehrlliches Beherrschen-Wollen vom göttlichen Logos auszusagen – wenn auch nur als *ein* Aspekt –, mag zumindest als gewagt erscheinen. Dass aber in der Gottesmöglichkeit solche Versuchung liegt, wird in der Bibel nicht verschwiegen, siehe z.B. die Versuchungsgeschichte von Jesus in der Wüste: Das Verführerische der Möglichkeit, über alles die absolute Macht zu haben, war Jesus nicht fremd (Mt 4,8 parr; die Stelle fehlt bei Johannes. Mutet er sie dem Logos doch nicht *explizit* zu?). Auch der zuweilen eifersüchtig sich rächende Gott

Erinnern wir hier noch einmal daran, dass die Sehnsucht – in unserer Darstellungsweise – nur eine von drei Eigenschaften des Logosgeschehens ist. Gerade sie bedarf aber in ihrer an sich blinden Ambivalenz zwischen befreiender und versklavender Tendenz nun des Wortes, das ihr Form und Ausrichtung gibt und ihre Bewegung in ein schöpferisch befreiendes Ereignis führt. Welches Wortgeschehen entspricht solcher Logos-Sehnsucht? Das allmächtig gebietende Herrscherwort als sogenannt souveräner Befehl kann es nicht sein. Noch deutlicher zeigt es sich jetzt als Ausdruck verkappter ἐπιθυμία. Was aber der Sehnsucht sowohl nach Einheit und Zweiheit im schöpferischen Sinne entspricht, das ist der *Ruf*.

Das «und Gott sprach» könnte dann auch lauten: «und Gott hat gerufen» – dem Licht, den Gestirnen, allem, was kreucht und fleucht, auch dem Menschen.¹⁰² Denn im Ruf kommt die *Sehnsucht* des Logos zum Ausdruck, es möge etwas antworten, es möge etwas anderes, ein Gegenüber, werden. Im Ruf liegt aber zugleich die *Sehnsucht*, dieses andere möge genau so werden, wie es gerufen wird. Erkennbar wird darin, die ursprüngliche Sehnsucht nach Einheit.

In dieser doppelten Gestalt führt der Ruf nun aber auch in die Selbsteinschränkung des Rufenden, dem Gerufenen Freiheit zu lassen, zu antworten oder nicht zu antworten, genau so zu werden, wie und wozu es gerufen wurde – oder nicht so zu werden. Wäre es anders, wäre es nicht Ruf, sondern Befehl.¹⁰³ Und im bereits Wirklichkeit Gewordenen gibt es wiederum Freiheit, zu erstarren oder neu sich rufen zu lassen. Denn der Ruf eines sich nach schöpferischem Ereignis sehnenen Logos ist nicht einer, der nur ein einziges Mal gerufen hätte, um dann im einmal Gewordenen für immer zu schweigen. Ganz im Gegenteil geht dieser Ruf hinein in die jeweils so und so gewordene Wirklichkeit, um auch da in seinem Sinne weiter zu rufen, wo das Gewordene anders wurde, als es gerufen wurde. Weiterhin sucht der Ruf im Gewordenen ein Sehnen nach dem Neuwerdenden zu wecken.¹⁰⁴

im Alten Testament trägt Züge solcher Gottesprojektion. Dass der Logos in seiner Sehnsucht solchem Allmachtswahn aber zu widerstehen weiss und in befreiender Weise durchbricht, gehört sowohl zur alttestamentlichen wie zur neutestamentlichen Offenbarung.

¹⁰² Der Mensch als „Krönung der Schöpfung“ liesse sich daraus neu verstehen: Als allerletzte hat er dem Ruf Gottes geantwortet, bzw. er liess sich am längsten rufen. Der Mensch ist also in seinem Selbst-Werden der Widerspenstigste und Widerständigste, zugleich aber in seiner Antwortmöglichkeit der Unabhängigste. Als „Krönung der Schöpfung“ ist die menschliche Existenzweise Beispiel dafür, was es heisst, „schöpferisches Geschöpf“ zu sein.

¹⁰³ Wobei es auf die *innere* Qualität ankommt. Es kann sich sowohl im Ruf ein Befehl verstecken wie im Befehl auch ein Ruf.

¹⁰⁴ In diesem Sinne stünde am Anfang der Schöpfung auch nicht ein Urknall,

Und was dieser Ruf schlussendlich vollbracht hat, das war gut. Das hält ganz zu Beginn die biblische Aussage fest. Wie lange auch der schöpferische Logos unsere Welt gerufen haben mag, bis sie wurde, was sie in ihrer Schönheit doch ist – sie ist es geworden.¹⁰⁵ Was so einmal geschah, ist Verheissung für die Zukunft, dort, wo das Rufen des Logos weiter auf Antwort wartet. Darin erweist sich der sich sehrende Ruf des Logos machtvoll, dass er dank seines nicht aufgebenden und nicht auszutilgenden Rufens auch in noch so in sich selbst verhärteter Wirklichkeit – oder nicht Wirklichkeit werden wollender Unwirklichkeit – eine schöpferische Öffnung und Wendung offenhält. Sogar die äusserste Ohnmacht seines Rufes fällt nicht ins Leere, sondern wirkt. Als Ereignis mitten in der Zeit steht dafür Ostern. Und ganz zu Ende der biblischen Aussagen wird noch einmal betont – und gerufen –, dass alles gut werden wird (Off 21,1-5). Der Logos ist in seinem Rufen auch allerletzte Wirklichkeit.

So ist es der Logos als *rufende Sehnsucht*, der sowohl der Zweiheit und damit dem Anderssein den Weg öffnet, als auch in einigender Verbindung mit dem Andersgewordenen bleibt. Es ist dieser Logos, der zwischen Rufendem und Gerufenem Beziehung schafft und gleichzeitig Distanz und Begrenzung wahrt. Denn wo die *Sehnsucht* alles zu verschlingen droht, sagt der Logos: „Halt, du bist nur Ruf. Lass dem anderen Raum und Freiheit.“ Wo aber die *Sehnsucht* in der hart gewordenen Wirklichkeit sich zu verlieren droht, da sagt der Logos: „Nur Mut, dir bleibt das Rufen – und es wird Neues werden, wenn auch vielleicht in anderer Weise, als es die Vorstellung deiner *Sehnsucht* war.“¹⁰⁶ Es ist dieser in seiner *Sehnsucht* rufende Logos, welcher das Erschaffende und das Geschaffene in befreienden und damit schöpferischen Dia-Logos setzt.¹⁰⁷ Und ein Drittes werden kann.

sondern ein Urklang, das heisst ein sich sehndes Aufklingen rufender Musik.

¹⁰⁵ Siehe auch unter 4.2, Anmerkung 89.

¹⁰⁶ Erinnerung sei hier wiederum an Jes.55,10ff. Dazu auch Vers 8.

¹⁰⁷ Wir erkennen in diesem dialogisch-schöpferischen Geschehen eine Verwandtschaft zu Anschauungen der Prozess-Theologie, vor allem bezüglich ihres Kernbegriffs einer *kreativen Transformation*. Auch dort ist der (*christo*-)logos in gewissem Sinn das treibende Element und die freihaltende Garantie neuer kreativer Möglichkeit des Werdens in geschichtlich determinierter Wirklichkeit – dies auf das ganze Universum bezogen (siehe J. B. Cobb, *Prozesstheologie*; dazu auch: A. Gou-nelle, *Le dynamisme créateur de Dieu*, (ETR hors-série). Dieses Werk gibt eine sehr gute Einführung in die Prozesstheologie). Zu sagen ist, dass die Prozesstheologie ihren Ansatz vor allem aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (u.a. von A.N.Withehead) begründet und bei ihr weniger das Wortgeschehen im Vordergrund steht. Da aber der Logos Wissenschaft (als Strukturbereich) und Sprachgeschehen (als Beziehungsereignis) in sich verbindet, scheint uns dieses inhaltliche Zusammen-treffen vielversprechend.

V Zum Wortgeschehen im psychoanalytischen Prozess: „die Zaubermacht des Wortes“

1. Wortwirklichkeit bei Freud – zwischen Zauber und Funktion

Es sei gleich vorweggenommen: Unser Titel „Die Zaubermacht des Wortes“ ist irreführend. Zwar hat Freud selber in dieser Weise von der Wirkungskraft des Wortes gesprochen. Es handelt sich dabei aber um eine kulturgeschichtliche Bemerkung und nicht um sein eigentliches Wortverständnis. «Wir könnten uns vorstellen, dass die Menschen jener Zeit [nämlich der Zeit des Animismus] besonders stolz auf ihre Erwerbungen in der Sprache waren, mit denen eine grosse Erleichterung des Denkens einhergehen musste. Sie verliehen dem Wort Zauberkräfte. Dieser Zug wurde später von der Religion übernommen: «Und Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht.»¹

Das Wortgeschehen sieht Freud in diesem Zusammenhang also nicht als Ursprung alles Werdenden, sondern als fortgeschrittene Entwicklungsstufe animistischer Handlungen. Genauso wie jemand zuvor Wasser ausschüttete, um damit in einem Analogiegeschehen Regen zu bewirken, wird er nun aus der Vollmacht des Wirklichkeit beschreibenden Wortes heraus sagen: „Es regne“ und glauben, dass dies die Schleusen des Himmels öffne. Solches Sprechvermögen legten die Menschen dann auch in den Mund ihrer Projektionsfiguren, nämlich der Götter.

Von dieser ursprünglich magischen Wortauffassung ist laut Freud bis in unsere Zeit hinein etwas geblieben. Er schreibt: «Gewiss, zu allem Anfang war die Tat, das Wort kam später, es war unter manchen Verhältnissen ein kultureller Fortschritt, wenn sich die Tat zum Wort ermässigte. Aber das Wort war doch ursprünglich ein Zauber, ein magischer Akt, und es hat noch viel von seiner alten Kraft bewahrt.»²

Auf Grund eines tiefsitzenden, archaischen Glaubens, der bis in aufgeklärte Zeiten seine Spuren hinterlässt, räumt Freud dem Wortgeschehen also besondere Wirkungskraft ein. Das allein konnte aber kaum den Ausschlag geben, weshalb er sich in der konkreten analytischen Arbeit im Laufe der Entwicklung auf das Medium des Wortes beschränkt hat. In einzelnen Bemerkungen äussert er sich noch in anderer Weise über die besondere Wortwirksamkeit: «Wir beginnen nun auch den „Zauber“ des Wortes

¹ Freud, Über eine Weltanschauung, Bd I 592.

² Freud, Die Frage der Laienanalyse, EB 280.

zu verstehen. Worte sind ja die wichtigsten Vermittler für den Einfluss, den ein Mensch auf den anderen ausüben will; Worte sind gute Mittel, um seelische Veränderungen bei dem hervorzurufen, an den sie gerichtet werden, und darum klingt es nicht länger rätselhaft, wenn behauptet wird, dass der Zauber des Wortes Krankheiterscheinungen beseitigen kann, zumal solche, die selbst in seelischen Zuständen begründet sind.»³ Freud spricht hier die Wortwirksamkeit im direkten Beziehungsgeschehen an, vertieft aber auch diesen Ansatz nicht zu einer die analytische Praxis begründenden Sprachtheorie.

Bereits darauf hingewiesen haben wir, dass auf Grund von Freuds Schriften, trotz gelegentlicher Bemerkungen, die noch in eine andere Richtung zielen, uns in erster Linie ein funktional verstandenes Wortverständnis entgegentritt.⁴ Festzuhalten ist im jetzigen Zeitpunkt: Das Wort hat im psychischen Apparat seine Aufgabe, die noch genauer zu beschreiben sein wird, es wirkt und lebt aber nicht aus sich selbst heraus.

Dies verlangt eine gewisse Bereitschaft zum „Stilbruch“. Nach dem ersten Abschnitt über ein schöpferisches Logosgeschehen, das sich aus der Gottesdimension entfaltet, geht es darum, sich auf eine ganz nüchterne und in gewisser Weise uninspirierte Ebene des Wortgeschehens einzulassen. Nicht viel anders tritt uns dieser Stilbruch entgegen, als es der engagierten Prologleserin (Joh 1,1-18) geschieht, wenn sie nach den beschwingenden Anfangsworten von Vers 1 bis 5 plötzlich auf die Verse 6 bis 8 stößt, die sie zurück in ernüchternde Weltrealität verweisen.

Trotzdem haben wir als Gesamtüberschrift für dieses Kapitel die „Zauberhaftigkeit des Wortes“ gewählt, weil ja hinter dem funktionalen Wortverständnis Freuds die von ihm wenn auch nicht in Theorie gefasste, so doch konkret angewandte Realität der analytischen Praxis liegt. Dort steht das Wortgeschehen in einer Weise im Zentrum, dass die Frage zumindest offen bleibt, ob es nicht doch einiges aus sich selbst heraus zu wirken vermag, über archaische Glaubensreste hinaus und auch diesseits aktiv gesteuerter Seelenbeeinflussung durch suggestive Heilmethoden.⁵

³ Freud, *Psychische Behandlung*, EB 26.

⁴ Siehe III. 2.3.1.

⁵ Gegen letztere hat sich Freud in der Entwicklung seiner psychoanalytischen Grundsätze übrigens mehr und mehr verwahrt. Er schreibt: «Es gelingen jene Fälle am besten, bei denen man wie absichtslos verfährt, sich von jeder Wendung überraschen lässt, und denen man immer wieder unbefangen und voraussetzungslos entgegentritt.» (*Ratschläge für den Arzt in der psychoanalytischen Behandlung*, EB 174). Zu erwähnen ist hier, dass sich die Psychoanalyse ursprünglich aus der Anwendung der Hypnose für gewisse Krankheitssymptome herausgebildet hat. Ein langer Weg wurde zurückgelegt von einer grundsätzlich suggestiven Technik bis hin zur psychoanalytischen Methode, die zumindest vom Ansatz her absichtslos sein will.

Wir wollen auf dieses analytische Wortereignis im weiteren Verlauf auch besonders eingehen, dabei aber nicht ausser acht lassen, wie weit der theoretisch funktionale Zugang nicht doch auch in gewisser Verbindung oder zumindest innerer Konsequenz dazu steht.

Der Zauber des Wortes bei Freud ist vorerst also noch verborgener Zauber.

2. Dreigestaltiges Wortgeschehen im analytischen Prozess

Im Zugang zum Wortgeschehen aus psychoanalytischer Sicht leiten uns wie in unseren theologischen Untersuchungen drei Grundkategorien, die sich aus dem Vergleich zwischen Abendmahlsgeschehen und analytischem Setting ergaben: das Wortgeschehen, die damit verbundene Mittlerfunktion und das Ereignis von Veränderung und Umkehr.

2.1 *Wortgeschehen – das Wort an sich*

Als Vorbereitung zur weiteren Auseinandersetzung mit der analytischen Wort-Praxis lassen wir uns in einem ersten Abschnitt auf das funktionale Wortverständnis in Freuds Theorie ein. Vergleichbar ist dieser Schritt der im theologischen Kapitel IV (Zum Wortgeschehen – „Und in ihm war Leben“) zuerst allgemein gehaltenen Untersuchung des Logosbegriffs, auf deren Hintergrund dann die eigentliche Text- und Logosinterpretation geschah.

Was uns vor allem beschäftigt, ist eine Frage der Übersetzung. Gehört es nämlich zu Freuds Grundthese, dass am Anfang die Tat beziehungsweise das triebbestimmte Handeln des Menschen war und das Wort- und Sprachvermögen Entwicklungsstufen darstellen, dann müsste erklärt werden, wie und an welcher Stelle aus Triebgeschehen Sprache entsteht. Oder anders gesagt: Wie und an welchem „Ort“ lässt sich Triebkraft in Wortgeschehen übersetzen? Und wie geschieht es, dass das Wortgeschehen seinerseits zurückzuwirken vermag, so dass auch das Tatverhalten des Menschen ein qualitativ neues wird? Dies zu untersuchen, bedingt ein genaueres Eintreten auf Freuds Verständnis des psychischen Apparats und eine Auseinandersetzung mit seiner ersten Topik (Bewusstes, Unbewusstes, Vorbewusstes).

Nun ist der französische Philosoph Paul Ricoeur in seinem Buch „Die Interpretation, ein Versuch über Freud“ den oben genannten Übersetzungsfragen in besonderer Weise nachgegangen, – im Zusammenhang einer grundsätzlichen Fragestellung, wie weit die Freudsche Psychoanalyse als Energetik und/oder als Hermeneutik zu begreifen sei. Ricoeur lässt die analytische Praxis aus dem Spiel und bezieht sich nur auf das theoretische Schriftwerk Freuds. Wir werden uns dort an seinen Gedankengängen orientieren, wo er das gewollt quantitative Denken Freuds in seinen auch qualitativen Aspekten darstellt und dadurch der „Sprachlichkeit“ Bedeutungsraum schafft. In einem weiteren Schritt gehen wir dann auf das Wortgeschehen in der analytischen Praxis ein.

Bereits jetzt sei darauf hingewiesen, dass sich trotz völliger Unterschiedlichkeit der Prämissen eine interessante Entsprechung zwischen

theologischem Logos-Zugang und analytischem Wortverständnis andeuten: Im Kapitel IV erkannten wir in der Sehnsucht eine erste Logosqualität. In diesem Kapitel wird es um den Zusammenhang von Wort und Trieb gehen. In beiden Fällen ist also ein gewisses Energie- oder Affektgeschehen mit am Wort beteiligt.⁶ In der ersten Zwischenbilanz, die Kapitel V abschliesst, wird dies dann noch einmal zur Sprache kommen.

2.2 Wortvermittlung – Wort und Beziehung

Im zweiten psychoanalytischen Kapitel (VII), das in Entsprechung zum theologischen Kapitel IV (Zur Wortgestalt – „Das Wort wurde Fleisch – Harter Brocken“) steht, geht es um eine weitere Dimension des analytischen Wortgeschehens. Tatsache ist, dass in der Effizienz der inneren Wortvermittlung – das heisst im nun georteten Übersetzungsvermögen zwischen Trieb, Sprache und wiederum Handeln des Analysanden, die Beziehungssituation zwischen Analytikerin und Analysand eine entscheidende Rolle spielt. Die Psychoanalyse spricht vom Phänomen der „Übertragung“. Mit besonderer Deutlichkeit wird hier ein bloss funktional-mechanistisch verstandenes Wortgeschehen zum qualitativ wirkenden Beziehungsereignis.

In Kapitel VII versuchen wir also, etwas vom eigenartigen Zusammenspiel von Beziehungs- und Wortgeschehen im analytischen Ereignis zu erfassen, das in seiner Auswirkung dem Analysanden neue Handlungs- und Daseinsmöglichkeiten erschliesst. Dies führt uns in eine Auseinandersetzung mit Freuds 2. Topik, welche Ricoeur auch einmal „Personologie“ nennt.⁷ Sie stellt den Versuch dar, die psychische Realität auf Grund verschiedener Instanzen (Ich, Es, Über-Ich) und deren Beziehungsstrukturen zu erfassen – auf energetischem Weg. Mit Hilfe von Ricoeurs kritischen Gedanken werden wir dabei wiederum die Grenze Freudscher Methodik aufzeigen und das inner- und ausserseelische Beziehungsgeschehen aus einem rein quantitativen Verständnis in eine auch qualitative Dimension führen. Überlegt werden anschliessend Implikationen für die analytische Praxis.

In einer zweiten theologisch-psychoanalytischen Zwischenbilanz geht es dann um die Frage, wie weit eine Entsprechung besteht zwischen einem Gestalt gewordenen Logos, der sein Gegenüber in *dialogische* Beziehung setzt und ihm besondere *Bedeutung* verleiht, und einer Wortvermittlung in der Gestalt der Analytikerin, die ihrerseits dem Analysanden zur dialogischen Identitätsfindung verhilft.

⁶ Siehe IV. 4.4, Anm. 99.

⁷ Ricoeur, Interpretation 221.

2.3 Wortraum – Ort der Wandlung

Das dritte psychoanalytische Kapitel (IX) bezieht sich auf das Thema von Umkehr und Veränderung und steht in Entsprechung zum theologischen Kapitel VIII (Wortumkehr: „Wir sahen seine Bedeutung – voll Gnade und Wahrheit“).

In einem ersten Schritt wird es darum gehen, den Freudschen Sublimierungsbegriff zu erfassen, der Hinweise zum analytischen Verständnis von Veränderung geben könnte, indem er in einer grundsätzlichen Situation von Mangel und Begrenzung einen konstruktiv-qualitativen Ausweg offenzuhalten scheint. Wieder werden uns dabei Ricoeurs Überlegungen zur Frage vom Verhältnis von Quantität und Qualität in der Denkweise Freuds beschäftigen. In einem weiteren Schritt wird uns dies veranlassen, den Symbolbegriff Ricoeurs aufzunehmen, da dieser in grundsätzlicher Weise erlaubt, eine Dimension qualitativer Veränderung und Neuwerdung ins analytische Ereignis zu integrieren.

Wir gelangen so insbesondere zur „Figur des Vaters“, welche in sich eine progressiv-promissive Bedeutung befreiender Selbst-Erkenntnis trägt – als *Wahrheit* – und sich ihrerseits als Element des analytischen Prozesses erkennen lässt. Demgegenüber interessiert uns dann aber auch die „Figur der Mutter“. Sie nimmt in besonderer Weise analytische *Wortverleiblichung* und analytischen *Wortraum* in sich auf und führt in die progressiv-promissive Bedeutung der *Liebe*.

„Figur des Vaters“ und „Figur der Mutter“ entsprechen dabei einer gleichzeitigen Anerkennung von Mangel und Fülle und werden bereits innerhalb des analytischen Abschnittes in Bezug zu theologischen Zugängen gesetzt (wie auch im vorangegangenen theologischen Kapitel [VIII] Psychoanalytisches mit hineingespielt hat). Der Dialog nimmt so konkretere Gestalt an.

Die dritte Zwischenbilanz, die das Kapitel abschliesst, wird dann noch einmal zusammenfassen, in welcher Weise „Figur des Vaters“ und „Figur der Mutter“ im theologischen Wandlungsverständnis zusammenwirken und wie Jesus selber unter diesem doppelten Aspekt verstanden werden könnte.

3. „Unser Gott Λογος“⁸ – Eine Semantik des Wunsches

3.1 *Zur Art der Beschreibung*

Im Versuch, etwas von Freuds Wortverständnis darzustellen, gilt es als erstes, die Art unserer Beschreibung zu klären. Es kann im Folgenden nicht darum gehen, dass wir ganz in den klinisch-wissenschaftlichen Bereich analytischer Theorie eintauchen, um in ausschliesslich spezifischer Fachsprache entsprechendes Wortgeschehen darzustellen. Es ginge dann womöglich die Grundbasis unseres angestrebten theologisch-psychoanalytischen Dialogs verloren, weil allzu verschiedene Sprachweisen einander gegenüberständen.

Da es sich nun im gesamten um eine theologische Arbeit handelt und die Theologie unsere eigene Kompetenz begründet, bleiben wir auch in diesem psychoanalytischen Kapitel in unserer Schreibweise theologisch. Was nichts anderes heisst, als dass wir uns jener der Theologie eigentümlichen Freiheit bedienen, wissenschaftliche Fakten und bildhaftes Betrachten ineinanderfliessen zu lassen, um darin wenn auch nicht unbedingt bis ins kleinste Detail faktische, so doch Bedeutungswahrheit zu suchen. Legitim scheint uns dieses Vorgehen, da ja die Psychoanalyse selber, wenn sie auch nach der Absicht Freuds ganz und nur Wissenschaft sein will, in dieser Wissenschaftlichkeit an ihre Grenzen gerät und so einem Freiraum unverfügbarer Deutungsarbeit die Tür öffnet.

3.2 *Psychoanalyse – eine „gemischte Rede“⁹ Energetik und Hermeneutik*

Folgen wir der Betrachtungsweise Ricoeurs, so liegt die Psychoanalyse in ihrem Arbeitsfeld zwischen zwei verschiedenen Bereichen, einem energetischen und einem hermeneutischen. Was damit gemeint ist, gilt es nun genauer zu beschreiben. Ausgangsbasis ist die von Freud entwickelte Trieblehre. Sie versucht sozusagen, die innere Mechanik des organisch-seelischen Lebens in ihren Gesetzmässigkeiten zu erfassen und als quantifizierbare Abläufe darzustellen. Wegweisend für seine Zeit hat Freud auf den engen Zusammenhang zwischen körperlichen und seelischen Phänomenen hingewiesen. In seinem Selbstverständnis als Naturwissenschaftler hielt er dabei an einer letztlich biologisch-energetisch aufzuschlüsselnden Grundstruktur des Seelenlebens fest. Er schreibt: «Bei dem innigen

⁸ Zitat von Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Bd IX 187.

⁹ Ausdruck von Ricoeur, *Interpretation* 79.

Zusammenhang zwischen den Dingen, die wir als körperlich und als seelisch scheiden, darf man vorhersehen, dass der Tag kommen wird, an dem sich Wege der Erkenntnis und hoffentlich auch der Beeinflussung von der Biologie der Organe und von der Chemie zu dem Erscheinungsgebiet der Neurosen eröffnen werden.»¹⁰ Und an anderer Stelle: «Die Zukunft mag uns lehren, mit besonderen Stoffen die Energiemengen und deren Verteilungen im seelischen Apparat direkt zu beeinflussen. Vielleicht ergeben sich noch ungeahnte andere Möglichkeiten der Therapie.»¹¹ Als Einschränkung ist allerdings zu lesen: «Dieser Tag scheint noch ferne, gegenwärtig sind uns die Krankheitszustände von der medizinischen Seite her unzugänglich»,¹² und «vorläufig steht uns nichts Besseres zu Gebote als die psychoanalytische Technik, und darum sollte man sie trotz ihrer Beschränkung nicht verachten.»¹³

Das Problem, auf das Ricoeur nun im speziellen hinweist, ist folgendes: Freud geht von einem ausschliesslich biologisch-ökonomisch verstandenen Grundansatz aus – einer *Energetik*. Es zeigt sich dabei mehr und mehr, dass der „Trieb an sich“, das heisst die reine Energie, niemals direkt wahrgenommen werden kann. Erfassbar ist er nur durch Vorstellungen und Gefühle, die den Trieb *repräsentieren*, wie zum Beispiel innere Bilder und Phantasien, Angst- und Geborgenheitsgefühle, Erlebnisse von Spannung und Entspannung, Affekte mit ihren entgegengesetzten Polen von Lust und Unlust.

Im Erfassen und Verstehen des Triebgeschehens wird also in jedem Fall Deutungsarbeit und damit eine *Hermeneutik* nötig. Diese lässt sich aber nicht nach streng wissenschaftlichen Begriffen quantifizieren und definieren. Sie bewegt sich im qualitativen Bereich und erlaubt – worauf wir später noch genauer eingehen werden – keine Eindeutigkeit der Aussage.

Energetik und Hermeneutik sind in der Psychoanalyse also eng miteinander verflochten und stehen sich gleichzeitig als grundsätzlich verschieden gegenüber. Ricoeur kommt zum Schluss: «Die Schriften von Freud präsentieren sich von Anfang an als eine gemischte, sogar zwiespältige Rede, die bald Aussagen über – einer Energetik unterworfenen – Kräftekonflikte macht, bald Aussagen über – einer Hermeneutik unterworfenen – Sinnbeziehungen.»¹⁴

Dies führt uns zur unter 2.1. gestellten Frage der „Übersetzung“: Wie ist es möglich, dass, wie Ricoeur formuliert, «die ökonomische Erklärung

¹⁰ Freud, Die Frage der Laienanalyse, EB 322.

¹¹ Freud, Psychoanalytische Technik, EB 420.

¹² Freud, Frage der Laienanalyse, EB 322.

¹³ Freud, Psychoanalytische Technik, EB 421.

¹⁴ Ricoeur, Interpretation 79.

durch eine Interpretation *hindurchgeht*, die Bedeutungen betrifft, und umgekehrt, dass die Interpretation *ein Moment* der ökonomischen Erklärung ist?» Ricoeur fügt hinzu: «Es ist leichter, sich einer Alternative zu verschreiben, einem Erklären energetischer Art oder einem Versuch phänomenologischer Art. Nun muss man aber zugeben, dass der Freudianismus nur durch die Ablehnung dieser Alternative lebt.»¹⁵

Freud selber hat das Ineinandergreifen der Standpunkte in seiner Metapsychologie nicht mit Klarheit dargestellt und bietet deshalb in dieser besonderen Problemstellung keine expliziten Lösungshilfen. Das lässt sich wie gesagt aus seinem Grundanliegen heraus verstehen, letztlich doch einen von Deutungsarbeit unabhängigen, ökonomisch-wissenschaftlichen Ansatz zu bewahren. Die ausschliesslich ökonomische Spur tritt allerdings in seinen späteren Schriften in den Hintergrund. Erkenntnisse aus der Praxis, welche die Psychoanalyse mehr und mehr als hermeneutische Disziplin hervortreten liessen, mögen dazu beigetragen haben.¹⁶

Ricoeur hat es nun unternommen, dem impliziten Ineinander von Energetik und Hermeneutik in der analytischen Theorie nachzugehen und die Bedeutung der hermeneutischen Komponente zu untersuchen. Uns interessiert in der Folge vor allem, ob und in welcher Weise sich ein spezifischer Ort des Zusammenklings von Triebströmung und Sinngebung beschreiben lässt und wie die Übersetzung vom einen ins andere geschieht. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach der konkreten Funktion der Sprache.

3.3 Von einer Seelenmechanik zur „Seele im Wort“¹⁷ – das Hinabsteigen der Sprache

Ricoeur bezieht sich in einem ersten Schritt seiner Untersuchungen auf drei Textbereiche Freuds: Die Schrift „Entwurf“ von 1885,¹⁸ das Kapitel VII

¹⁵ Ebd. 80 (Hervorhebungen vom Verfasser).

¹⁶ Freud bestätigt dies in zum Teil indirekter Weise, zum Beispiel, wenn er sich vermehrt dafür eingesetzt hat, dass auch Nicht-Mediziner als Analytiker tätig sein können. Offenbar erwiesen sich in dieser Tätigkeit andere Vorbedingungen als naturwissenschaftliche Kenntnisse als ausschlaggebend (so in: Die Frage der Laienanalyse [EB], wo allerdings – und das unterstreicht noch einmal die ambivalente Position Freuds – auch das unter Anm. 10 genannte Zitat Freuds zu finden ist).

¹⁷ Das Wort *Seele* ist eigentlich ein metaphysisch-religiöser Begriff. Es würde hier wohl eher das Wort *Psyche* erwartet. Freud selber hat sich nicht an eine einschränkende Begrifflichkeit gehalten, und so verwenden auch wir den bedeutungserweiternden Ausdruck.

¹⁸ Freud hat diese Schrift selber nicht veröffentlicht. Sie erschien erst 1950 unter dem Titel „Entwurf einer Psychologie“, als Anhang zu „Briefe an Wilhelm Fliess“, zusammen mit Abhandlungen und Notizen, unter dem Gesamttitel „Aus den

der „Traumdeutung“ (1900) und schliesslich einige metapsychologische Schriften aus den Jahren 1914-1917.¹⁹ Diese Schriften stellen laut Ricoeur in ihrer zeitlichen Abfolge drei Momente der Entwicklung von Freuds Verständnis psychischer Vorgänge dar und geben Einblick in die Entstehung einer ersten psychischen Topik.²⁰ Wir werden die Ausführungen Ricoeurs soweit miteinbeziehen, als sie unserer eigenen Fragestellung dienlich sind und Aufschluss über Ursprünge sprachlichen Geschehens geben.

3.3.1 Sprache als Zeichen der Denkabfuhr

Freud beginnt die einleitende Erklärung des *Entwurfs* mit den Worten: «Es ist die Absicht dieses Entwurfs, eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern, das heisst psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile, und sie damit anschaulich und widerspruchsfrei zu machen. Der Entwurf enthält zwei Hauptideen, 1. das was Tätigkeit von Ruhe unterscheidet als Quantität (Q) aufzufassen, die dem allgemeinen Bewegungsgesetz unterworfen ist, 2. als materielle Teilchen die Neuronen anzunehmen.»²¹ Ricoeur kommentiert dieses Zitat mit den Worten: „Der Entwurf [...] stellt einen sozusagen nicht-hermeneutischen Zustand des Systems dar.“²² Freud unternimmt es also in dieser Schrift, das Funktionieren des „psychischen Apparates“ ganz auf anatomische und physikalische Basis zu stellen, in seinem Ablauf direkt erfassbar und messbar. Ricoeur hält allerdings fest, dass, «je tiefer man in den „Entwurf“ eindringt, man desto mehr den Eindruck gewinnt, dass der quantitative Rahmen und der neuronische (anatomische) Träger in den Hintergrund treten.»²³ Und laut Ricoeur ist es gerade der besondere Fortschritt dieser Schrift, dass sich, ganz gegen die ursprüngliche Absicht des Verfassers, die Psychologie gegenüber der Anatomie emanzipiert und von nun an als eigenes System darstellt. Zwar wird einiges weiterhin in der Sprache einer Quasi-Anatomie ausgedrückt. Zum Beispiel, wenn auch in späteren Schriften vom Bewusstsein als einem sinnlichen, „oberflächlichen“ Organ, einer Art

Anfängen der Psychoanalyse“.

¹⁹ In der Hauptsache sind es die „metapsychologischen Schriften“ aus dem Jahre 1915 (1917), welche einen Teil der „Präliminarien zu einer Metapsychologie“ bilden sollten, und der Essay „Zur Einführung des Narzissmus“ (1914).

²⁰ Siehe dazu auch die editorische Einleitung zum Buch: *Die Traumdeutung*, Bd II 16ff.

²¹ Freud, *Entwurf einer Psychologie* 305.

²² Ricoeur, *Interpretation* 82.

²³ Ricoeur, *ebd.* 86.

„Aussenrinde“ die Rede ist. Was aber ursprünglich anatomisch lokalisiert werden sollte, bekommt jetzt bildlich-virtuelle Bedeutung. Freud selber hat in seiner Ausgangsposition den anatomischen Rahmen so eng gesteckt, dass seine Untersuchungen und Überlegungen dazu führen mussten, genau diesen zu sprengen.

Wir stellen einige Hauptkomponenten dieses psychologischen Entwurfs dar, der also eine Vorstufe, in vielen Dingen auch eine Vorwegnahme späterer psychischer Topik bedeutet. Wir gelangen so zu einer ersten Umschreibung damit verbundener Sprachauffassung.

Ein Haushalten mit Quantitäten

Freud versucht, den psychischen Apparat als ein System von Neuronen zu fassen. Dessen eigentliche Aufgabe besteht darin, in ausgewogener Weise mit den Quantitäten („Q“) zu Haushalten. Freud sagt nur wenig über den Ursprung und die Natur dieser Quantitäten. Sie rühren von inneren oder äusseren Reizen her und sind mit dem Begriff der Wahrnehmungs- und Triebreize in Zusammenhang zu bringen.²⁴ Unter der Bezeichnung „Q“ wird alles, was Energie produziert, in einen einzigen Begriff zusammengefasst. „Q“ ist eine Strömung, die fliesst, Neuronen „besetzt“, „erfüllt“ oder „entleert“. Es wird auch von Erhöhung oder Herabdrückung des Spannungsniveaus gesprochen, von Abfuhr und von Widerständen, die sich der Abfuhr entgegensetzen, von Kontaktschranken, Schirmvorrichtungen, Quantitätsvorrat, von freier oder gebundener Quantität.²⁵

Über die eigentliche Messbarkeit dieser Quantitäten sagt Freud nichts aus, er redet lediglich von „geringerer“, von „grosser“ und von „übergrosser“ Quantität. Vermuten lässt sich also bereits, dass es hier noch um etwas anderes als rein numerisch fassbare Grössen geht.

Das Konstanzprinzip

Der quantitative Haushalt des psychischen Apparats liegt nun einem Prinzip zugrunde, das Freud naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entleiht. Es handelt sich um das sogenannte Konstanzprinzip und steht in Parallele zum physikalischen Trägheitsprinzip.²⁶ Letzteres tendiert dazu, überall ein

²⁴ Wahrnehmungsreize versteht Freud in der Regel als Einflüsse der Aussenwelt, Triebreize hingegen als Einflüsse der Innenwelt.

²⁵ Auch diese Begriffe behalten für später eine gewisse Gültigkeit, wenn auch nicht mehr im anatomisch-physikalischen, sondern im metaphorischen Sinn.

²⁶ An dieser Stelle sei noch einmal grundsätzlich festgehalten: Die von Freud verwendete Begrifflichkeit bewegt sich im Bereich damaliger naturwissenschaftlicher Diskussion. Freuds Besonderheit liegt also nicht in der Festlegung neuer Begrifflichkeit, sondern in ihrer konsequenten Aufnahme und Weiterführung. Im

Spannungsniveau Null zu erlangen. Dieses Niveau zu erreichen ist aber dem System der Neuronen verwehrt, da der psychische Apparat gezwungen ist, eine Masse von inneren Erregungsgrößen zu speichern, für die keine Reizflucht besteht. Mit anderen Worten: Während es für die äusseren Reize einen gewissen „Wahrnehmungsschild“ gibt, ist das Ich den Reizen seiner inneren Triebe schutzlos ausgeliefert.²⁷ Das Konstanzprinzip wird nun aber versuchen, das Spannungsniveau wenn auch nicht auf null, so doch möglichst niedrig zu halten. Angedeutet wird hier bereits, was später als „Sekundärvorgang“²⁸ bezeichnet wird und mittels verschiedener Hemmungs-, Verdrängungs-, Verlagerungs- und Widerstandsvorgänge als Regulativ im psychischen Haushalt wirkt. Eine präzise anatomische Basis dieser Vorgänge ist allerdings nicht mehr nachzuweisen.

Auf das ganze System bezogen lässt sich nun die Gleichung aufstellen, dass eine Erhöhung des Quantitätsniveaus Vergrößerung der *Unlust* bedeutet und dessen Senkung, im Sinne des Konstanzprinzips, *Lust*-Gewinn. Lust wäre in diesem Sinne als *Abführempfindung* zu bezeichnen. Hier gleitet allerdings rein quantitatives Verständnis in qualitative Begrifflichkeit über.²⁹

Wunschvorstellung und Realität

Das Gegensatzpaar Lust/Unlust betrifft nicht nur die innerpsychische Funktionsebene, es bezieht auch die Aussenwelt beziehungsweise den Mitmensch mit ein, zum Beispiel als notwendige Nahrungsquelle und als Sexualobjekt. Existentieller Lustgewinn verbindet sich grundsätzlich mit der Erfahrung von Beziehung. Die anfängliche Hilflosigkeit des menschlichen Daseins und die damit verbundene Abhängigkeit von äusseren Befriedigungsquellen sind es, die nachhaltig den innerpsychischen Haushalt beeinflussen.

Die inneren Bedürfnisse und die aus ihnen hervorgehenden Wünsche werden in dieser ursprünglichen Abhängigkeitssituation nun mit bestimmten

Bemühen, nur das für uns Wesentliche festzuhalten, verzichten wir ganz allgemein auf weiterführende Rückverweise. Diese sind in den Originalausgaben von Freuds Werken wie z. T. auch im Kommentar von Ricoeur zu finden.

²⁷ Dieses Thema wird in der Schrift „Das Ich und das Es“ erläutert und vertieft.

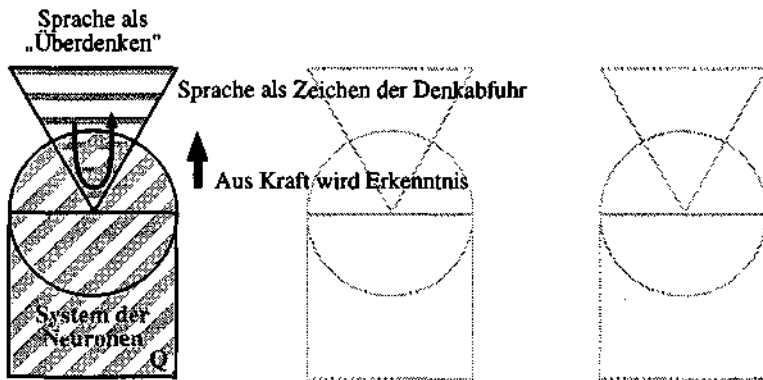
²⁸ Siehe unter 3.2.2.



²⁹ Eine ebenfalls explizite Verbindung eines rein quantitativ beschriebenen Systems mit der Kategorie der Qualität – und damit ein weiterer Übersetzungsvorgang – begegnet uns in der Beschreibung des Bewusstseins. Dessen besondere Aufgabe ist es, die äussere Quantität im Wahrnehmungssystem des psychischen Apparats in Qualität zu verwandeln. Freud bestimmt dazu ein besonderes System von Neuronen, welche er *Wahrnehmungsneuronen* nennt und welchen er besondere, *perzeptive* Eigenschaften zumisst.

Erfahrungsbildern verkoppelt. Und sozusagen als Schutz gegen eine nicht immer gewährleistetete und vor allem nicht kontrollierbare äussere Erfüllungsrealität haben diese Bilder die Tendenz, sich zu verselbständigen. Das heisst: Eine überstarke Wunschbesetzung kann eine Vorstellung erzeugen, welche die Qualität der Wahrnehmung nur noch vortäuscht. Sie gründet in einer realen oder kompensierenden *Erinnerung* statt in der aktuellen Gegenwart. Aufgabe des wachsenden Bewusstseins wäre es, sich aus solch halluzinativen Bindungen und Bildbesetzungen zu lösen und zwischen äusserer, sich verändernder Realität und innerlich vorgeprägter Wunschvorstellung unterscheiden zu lernen. Auch dies bedingt qualitative Deutungsarbeit im komplexen Spiel verschiedener Besetzungsebenen, mitsamt deren Hemmungs-, Widerstands- und Verdrängungsmechanismen.

Mit anderen Worten: Der Wunsch als energetisches Produkt eines zwischen Lust und Unlust gehaltenen Triebchicksals erscheint immer eng verbunden mit qualitativ zu deutenden Vorstellungen. Er trägt sich also selber aus dem Bereich reiner Quantität in den Bereich qualitativer Unterscheidungsnotwendigkeit.

Sprache als „Über-Denken“



- analytische Spracharbeit
-  Energetik
-  „Erkenntnis“
Hermeneutik / Sprachstruktur

Wir werden auf Bedeutung und Beschaffenheit des Wunsches als einer in sich bereits *gemischten* Rede in der Folge noch weiter eingehen.³⁰ Uns interessiert an dieser Stelle, welche Aufgabe Freud im *Entwurf* nun der Sprache zumisst. Wie gesagt handelt es sich dabei um Spurensuche und nicht um das Erfassen ausgearbeiteter Theorie.

Es begegnet uns hier die Sprachauffassung Freuds, welche wohl als die bekannteste angesehen werden kann und auch in späteren Schriften immer wieder auftaucht. In einer ersten Sichtweise liegt sie auch Freuds psychoanalytischer Wortpraxis zugrunde. Wir nennen sie hier *Sprache als „Über-Denken“*.

Freud geht im *Entwurf* insbesondere auf die Funktion der „Wortbilder“ ein, indem er sie als Ausdruck „beobachtenden Denkens“ beschreibt. Er hält fest, dass sie in erster Linie zur Sekundärfunktion beitragen. Das heisst, was in den Wortbildern zur Sprache kommt, oder wie Freud auch sagt, sich als „Sprachzeichen“ manifestiert, beinhaltet immer schon einen bestimmten Abstraktionsgrad, da sich diese Wortbilder als gedachte und nicht mehr nur als direkt wahrgenommene Realitätszeichen konstituieren. Sie tragen dazu bei, dem unmittelbaren Trieb- und Wunschgefüge entgegenzutreten, indem sie dessen Reflexion in bezug auf die Qualität verschiedenster Wahrnehmungen ermöglichen. Sprache und Denken finden hier also nahe zueinander. Die Wortbilder oder Sprachzeichen – als reine Denktätigkeit – erhalten dabei eine Art Besetzungs-Selbständigkeit. «Wir haben also als charakteristisch für den Vorgang des erkennenden Denkens herausgefunden, dass dabei von vornherein die Aufmerksamkeit den Denkabführzeichen, den Sprachzeichen zugewendet ist.» «Das Denken mit Besetzung der Denkrealitytszeichen oder Sprachzeichen ist die höchste, sicherste Form des Denkvorgangs.»³¹

Um auch hier einer mechanistisch-energetischen Erklärung treu zu bleiben, bedient sich Freud des Begriffs der „gebundenen Energie“,³² die er als einen Zustand beschreibt, «der bei hoher Besetzung doch nur eine geringe Strömung gestattet [...] Durch diesen gebundenen Zustand, der hohe Besetzung mit geringer Strömung vereint, würde sich also der Denkvorgang mechanisch erklären.»³³ Dies begründet auch, weshalb nach Freuds Vorstellung der sprachliche Denkvorgang zum grossen Teil der Spannung zwischen Lust und Unlust enthoben ist. Der Denkende steht sozusagen darüber. Und wer einen Denkfehler macht, hat keine biologische

³⁰ Siehe 3.2.2.

³¹ Freud, *Entwurf* 366 und 372.

³² Ein Begriff von Josef Breuer.

³³ Freud, *ebd.* 367.

Sanktion zu gewärtigen – ganz im Unterschied zu einer erfolgten Verwechslung etwa zwischen Halluzination und Wahrnehmung.

Laut Ricoeur zeigt sich hier die für Freud typische Auffassung einer zweistufigen Realität: Die eine Stufe ist die biologische und perzeptive, im Bereich von Trieb, Affekt und Wahrnehmung. Die andere ist die intellektuelle und wissenschaftliche, im Bereich von Wortbildern und Sprachzeichen. Sprache wäre dann nichts anderes als der Vorgang einer Abstraktion, die zugleich ein Erkennen jenseits von Lust und Unlust erlaubt.

Ricoeur fügt hinzu, dass es sich hier auch um eine Rechtfertigung des neutralen und unparteilichen Standpunkts wissenschaftlicher Tätigkeit handelt, die Freud aus seinem rein energetischen Modell heraus zu erklären sucht. Das so Dargestellte entbehrt laut Ricoeur aber vollends jeglicher anatomischen Basis. Freuds quantitatives Modell zeigt sich an dieser Stelle besonders deutlich als System auch qualitativer Beschreibung.³⁴ Als Paradox bleibt im „Entwurf“ bestehen, dass ausgerechnet die energie-neutralste Stufe des psychischen Ausdrucks – nämlich die Kapazität rein qualitativer Unterscheidung – ein ausschliesslich quantitativ verstandenes psychisches System begründen soll.

Wir stimmen mit Ricoeur überein, dass sich hinter solchem Sprachverständnis Freud als Forscher seiner Zeit erkennen lässt. Ein durch und durch rationales Sprachbewusstsein, welches ein affektneutrales „Sprechen über“ für möglich hält, gehört in die aufklärerisch-naturwissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit. So gesehen fällt Freuds Sprachbewusstsein zusammen mit dem, was er in einer ironischen Bemerkung später einmal „unseren Gott Λογος“³⁵ genannt hat. Nicht als besonders allmächtig erkennt er zwar diesen ausschliesslich rationalem Denken und Erfassen verpflichteten Gott. Ihm treu zu bleiben ist aber nach Freuds Auffassung doch der einzige Weg, von der Existenzbedingtheit des menschlichen Daseins etwas zu begreifen und Schritt für Schritt darin an Wirkungsfreiheit zu gewinnen.

In der Folge untersuchen wir genauer, was den Wirkungsbereich von „Gott Λογος“ dennoch einschränkt. Auch interessiert uns, ob die Sprache nicht noch auf anderem Niveau als nur am Ort objektivierender Denkabfuhr aktiv involviert ist. Erwähnt sei hier noch, dass einsichtig wird, weshalb sich das bis jetzt dargestellte Sprachverständnis als ein Sprechen *nach* der Tat bis *hin* zum Sprechen *an Stelle* der Tat verstehen lässt, nicht aber als Wort *vor* der Tat erscheint. Sprache erscheint auf dieser Ebene ausschliesslich als reflektierende Re-Aktion.

³⁴ Ricoeur, Interpretation 94.

³⁵ Siehe 3., Anm. 8.

Zur Sprachpraxis

Wie erwahrt bestimmt die eben beschriebene Sprachauffassung eine erste Ausrichtung in der analytischen Praxis.

Es bedeutet für den Analysanden: Er ist in erster Linie wissenschaftlicher Erforscher seiner selbst. Indem er ausspricht, reflektiert und dabei sich bewusst macht, was sein Inneres bewegt beziehungsweise hemmt oder verborgen hält, öffnet er sich selbst die Möglichkeit, sein Wunsch- Affekt- und Wahrnehmungsgefüge, zumindest in seinem sekundären Erscheinungsbild, verstandesmächtig zu erkennen und sich in dieser Bewusstwerdung ein Stück weit aus direkter Triebabhängigkeit zu lösen. Denn in der Wahrheitsfindung über sich selbst liegt bereits ein Stück Befreiung, auch wenn dies vorerst nur auf der Ebene der Sprachzeichen, des sprechenden Erlebens geschieht.

Denkendes Sprechen und sprechendes Denken des Analysanden ermöglichen also in den Sprachzeichen neutralisiertes Ausagieren und Analysieren eigener Konditionierung. Wobei es uns jetzt schon hellhörig machen muss, dass der Sprechakt dabei von fundamentaler Bedeutung ist, und zwar in einer – durch das analytische Setting angebotenen – Situation der Beziehung. Es ist nicht das gleiche, ob der Analysand entscheidende Erkenntnisse über sich selbst nur hört, sie sich aus Büchern zusammenliest und alleine vor sich herdenkt, oder ob er sie selber Schritt für Schritt und in Gegenwart der Analytikerin sich „erspricht“. Freud hält fest, dass die Analytikerin aus diesem Grunde nicht vorgreifen kann, indem sie etwa dem Analysanden seine Problematik erklärt. Es wird in ihm nicht die angestrebte Veränderung bewirken. Dies verringert laut Freud allerdings auch das Risiko, dass die Analytikerin mit einer unbedachten Aussage oder einer falschen Einschätzung im Seelenleben allzuviel Schaden stiften könnte. Wir erkennen darin etwas von Freuds Annahme, Irrtümer auf der Ebene des Denkens würden keine direkten Sanktionen nach sich ziehen.³⁶

Es bedeutet für die Analytikerin: Sie unterstützt den Analysanden in der Möglichkeit seiner Denk- und Sprachabfuhr, indem sie von einer noch objektiveren Warte aus mithört, mitdenkt und zuweilen auch mitspricht. Sie hat sich dabei, wie Freud einmal gesagt hat, an das Vorbild eines Chirurgen zu halten, «der all seine Affekte und selbst sein menschliches Mitleid beiseite drängt und seinen geistigen Kräften ein einziges Ziel setzt: Die Operation so kunstgerecht als möglich zu vollziehen».³⁷ Wichtig ist, dass sich

³⁶ Siehe dazu auch: Freud, Konstruktionen in der Analyse EB 399.

³⁷ Freud, Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung EB 175.

die Analytikerin nicht vom eigenen „therapeutischen Ehrgeiz“ leiten lässt, weil sie damit ihre neutrale Position in Gefahr bringt und sich in ihrem eigenen Wunscheffekt gewissen Widerständen und „Schlichen“ des Analysanden wehrlos aussetzt. Freud selber hat mehr als einmal darauf hingewiesen, dass er sich in seiner analytischen Tätigkeit ganz grundsätzlich als Forscher verstehe und nicht als Therapeut – wenn er auch gleichzeitig gerade dieser Haltung äusserer „Gefühlskälte“ letztlich den grössten therapeutischen Erfolg zusagt.³⁸ Denn nur diese erlaubt es dem Analysanden, sich ganz auf den Dialog mit den *eigenen* Affekten zu konzentrieren. Zudem schützt die Analytikerin durch diese Grundhaltung ihr eigenes Affektleben.

Von grosser Bedeutung ist dabei auch die bereits früher erwähnte konsequente Wahrhaftigkeit der Analytikerin dem Analysanden gegenüber.³⁹ Sie kann zwar nach Gutdünken schweigen und verschweigen, wenn ihr die Zeit nicht reif scheint. Sie soll dem Analysanden aber in keinem Fall aktiv etwas vormachen, im Sinne etwa einer *pia fraus*, um ihn vor einer unangenehmen Erkenntnis über sich selbst zu bewahren. Das Ziel der Analyse auf dieser erforschenden Ebene ist, den Analysanden mit der Wirklichkeit zu versöhnen, und nicht, ihn mit Illusion zu betäuben.

Es bedeutet für das analytische Setting: Das verwendete Medium kann nur das Wort sein, da es nach Freuds erstgenannter Sprachauffassung allein den wissenschaftlich-lösenden Prozess ermöglicht. Dabei zeigt auch die konkrete Einrichtung, nämlich dass der Analysand auf der Couch liegt und die Analytikerin nicht sieht, weil sie neben beziehungsweise hinter ihm sitzt, dass es nicht um eine unmittelbar-dialogische Angelegenheit zwischen Analytikerin und Analysand geht. Dem Analysand soll der Blick offen dafür bleiben, dass er letztlich als Erforschender nur mit sich selbst im Gespräch ist.⁴⁰

Es ist übrigens diese sprachliche Auffassung, welche der Psychoanalyse in jüngerer Zeit den Vorwurf allzu grosser Kopflastigkeit eingetragen hat. „Es wird ja nur geredet. Wo bleibt da der Körper?“ – lautet ein häufiger Vorwurf. Dieser Frage gilt es weiter nachzugehen.

³⁸ Freud, ebd. Siehe dazu auch: Laienanalyse EB 344ff.

³⁹ Siehe III. 2.2.1, Anm. 59.

⁴⁰ Ursprünglich hat Freud allerdings dieses Setting damit begründet, dass er es nicht aushalte, stundenlang von einem anderen Menschen angestarrt zu werden (Zur Einleitung der Behandlung EB 193). In gewisser Weise entspricht dies dem Anliegen, sich aus einem reziproken Beziehungsgeschehen herauszunehmen.

3.3.2 Sprache als Interpretin zwischen Wunschvorstellung und Wirklichkeit

«Das Denken mit Besetzung der Denkrealitätszeichen oder Sprachzeichen ist die höchste, sicherste Form des Denkvorgangs»,⁴¹ hat Freud im „Entwurf“ formuliert. Er hält somit am Ideal eines objektiv erkennenden Denkvorgangs im Bereich sprachlicher Ausdrucksform fest. Zugleich ist er sich aber bewusst, dass es sich tatsächlich um ein Ideal handelt: «Wir wissen aber, dass dies selbst im normalen Seelenleben selten vollständig gelingt und dass unser Denken der Fälschung durch die Einmischung des Unlustprinzips immer zugänglich bleibt», schreibt er in Kapitel VII der Traumdeutung.⁴²

Hält Freud also grundsätzlich am „Zweistufenmodell“ fest, das die Realität in eine biologisch-perzeptive und eine intellektuell-wissenschaftliche Ebene teilt,⁴³ so führt ihn sein konkretes psychoanalytisches Erforschen doch mehr und mehr zu Einsichten, welche die klare Trennung ins Wanken bringen. Die Grenzen erweisen sich als fließend, wie nun vor allem das konkrete Arbeiten mit Sprache zeigt.

Sprache im Widerspruch

In einer ersten Sichtweise erkennt Freud in den Sprachzeichen und Wortbildern also die Möglichkeit, das Denken vom Lust/Unlustprinzip zu befreien und im Bereich des Bewusstseins ungestörtes Erkennen zu vermitteln. Freud bezeichnet dabei die Wortbilder selber als Kern des Vorbewussten⁴⁴ und sieht im System der Sprachzeichen eine Art zweite „Sinnesoberfläche“, die vom Bewusstsein, neben den sinnlichen Wahrnehmungsreizen, aufgenommen wird.⁴⁵

Nun zeigt sich aber im Bereich der psychoanalytischen Praxis, dass diese Sprach- und Wortbilder in einer oft widersprüchlichen Art auftreten. Verschlüsselt in ihrem Sinn, verkehrt in ihrer Bedeutung, verfälscht in ihrer eigentlichen Aussage. Besonders deutlich bringt dies die fortschreitende Traumforschung zutage. Im Wachzustand sind es zudem die eigenartigen Versprecher und sprachlichen Fehlleistungen, die Freuds Aufmerksamkeit wecken.⁴⁶ Sprache erweist sich also nicht mehr nur als Ort der Bewusst-

⁴¹ Freud, Entwurf 372.

⁴² Freud, Traumdeutung Bd II. 572.

⁴³ Ricoeur, Interpretation 94.

⁴⁴ Wir werden auf diesen Begriff unter 3.3.3 noch genauer eingehen.

⁴⁵ So rezipiert von Ricoeur, Interpretation 122.

⁴⁶ Siehe dazu: Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse; Die

werdung in sich bereits logischer und klar erfassbarer Inhalte. Sprache scheint bereits *davor* an gewissen Vorgängen teilzuhaben, die ihr eigenes Auftreten beeinflussen und prägen. Dies ist nun anhand des Traumes näher zu begreifen.

Die Traumdeutung

Freud hat das Buch „Die Traumdeutung“ zeitlebens als sein wichtigstes Werk betrachtet. «Insight such as this», schreibt er in seinem Vorwort zur dritten englischen Ausgabe, «falls to one's lot but once in a lifetime.»⁴⁷ Wir können für unsere Gedankenführung nur wenig herausgreifen und beziehen uns, in Anlehnung an Ricoeur, vor allem auf Kapitel VII.

Was die „Traumdeutung“ klar vom „Entwurf“ unterscheidet, ist Freuds Verzicht auf jegliche neurophysiologische Fundierung seiner Erkenntnisse. Dies erlaubt ihm eine freiere Entwicklung der Begrifflichkeit zur Beschreibung psychologischer Vorgänge. Wobei er die *Möglichkeit* einer physikalischen Erklärung als letztes Ziel aufrechterhält.

Laut Ricoeur bleibt die „Traumdeutung“ in einigen Fragen aber auch hinter dem „Entwurf“ zurück. Dort sei die eigentliche Bruchstelle im System Freuds klarer zutage getreten, und zwar an der Stelle, wo sich das Denken aus dem Einflussbereich des Lustprinzips befreit und laut Ricoeur das Zusammenspiel beziehungsweise Auseinandergehen von quantitativer und qualitativer Beschreibung deutlich wird. Ricoeur vermisst, dass Freud dieser Frage nicht weiter nachgeht.⁴⁸ Dem ist entgegenzuhalten – und Ricoeur weist selber darauf hin –, dass Freuds Interesse in der „Traumdeutung“ nicht in erster Linie auf diese äussere Stufe und Möglichkeit des Denkens im Sinne einer neutralen Beobachtungsfunktion – und der damit verbundenen Sprachzeichen – ausgerichtet ist. Es geht Freud jetzt weniger um die *progre-diente* Art und Weise der Bewusstwerdung als um den Versuch, ins Innere des psychischen Geschehens tiefere Einsicht zu bekommen. Er versucht also den Weg in *regredienter* Richtung zu gehen, in Rückwärtsrichtung, um sich nach und nach eine bewusste Vorstellung darüber zu verschaffen, was gerade dem Bewusstsein sich entzieht.

Der Traum als gemischte Rede

Als aufschlussreiches Mittel bietet sich die Erforschung des Traumes an. Freud ist der festen Überzeugung, dass es sich beim Traum nicht um

Fehlleistungen Bd I. 41ff.

⁴⁷ Freud, Traumdeutung Bd II. 28. (*Ein derartiger Einblick fällt einem nur einmal im Leben zu.*)

⁴⁸ Ricoeur, Interpretation 123.

beliebige Seelengespinste handelt, sondern dass er in besonderer Weise von jener Welt erzählt, die dem Bewusstsein sonst nicht zugänglich ist. Freud stösst dabei auf das Phänomen, dass der Traum sich nicht unmittelbar in Bild und Sprache mitteilt, sondern in seiner manifesten Form bereits Deutungsarbeit ist. Das heisst, der Traum lässt erkennen, dass mit dem ursprünglich zu vermutenden Traumgedanken bereits einiges geschehen ist, was offenbar so geschehen musste, damit der Traum im Wachzustand überhaupt erinnert werden kann. Es lassen sich Bild- und Wortvermischnungen feststellen, gespeist aus Erinnerungsresten alltäglicher Zufälligkeiten oder früherer Begebenheiten. Es handelt sich um die bereits erwähnten Wortverdichtungen, Wortüberdeterminierungen, Vertauschungen und Auslassungen.

Ricoeur weist darauf hin, dass hier eine weitere Schaltstelle zwischen quantitativer und qualitativer Ebene sichtbar wird. Dies betrifft zuerst die analytische Tätigkeit selber. Denn wenn der manifeste Traum in sich selbst schon geleistete Arbeit, das heisst *Interpretation* ist und sich die Psychoanalyse in ihrer Hauptaufgabe der Deutung dieser interpretierten Traumfassung zuwendet, dann operiert sie ohne Zweifel im qualitativ-hermeneutischen Bereich und verlässt einmal mehr das Gebiet reiner Energetik. Da aber auf der anderen Seite für Freud feststeht, dass der Traum, in seiner ursprünglichsten *raison d'être*, immer einer energetisch-quantitativen Komponente entspringt – wir werden darauf noch zu sprechen kommen –, bleibt die geleistete Hermeneutik und damit der Bereich des Sinns doch wieder festgebunden an ein Moment der Kraft, wie Ricoeur sich ausdrückt.⁴⁹ Und dies heisst zum zweiten: Im Psychischen selber, bereits auf der Ebene der Traumgestaltung, sind Kraft und Sinn ineinander verwoben. Wiederum stellt sich die Frage: Wo genau geschieht hier die Übersetzung von Kraft in Sinn? Und: In welcher Weise ist dabei die Sprache beteiligt?

Primär- und Sekundärfunktion

Was zu den grundlegendsten Einsichten Freuds gehört und im „Entwurf“ bereits seinen Eingang fand, kann nun anhand der „Traumdeutung“ ausgebaut werden, nämlich die Unterscheidung einer *Primär-* und einer *Sekundärfunktion*. «So können wir uns also der Einsicht nicht verschliessen, dass an der Traumbildung zweierlei wesensverschiedene psychische Vorgänge beteiligt sind; der eine schafft vollkommen korrekte, dem normalen Denken gleichwertige Traumgedanken; der andere verfährt mit denselben auf eine höchst befremdende, inkorrekte Weise», schreibt Freud.⁵⁰

⁴⁹ Ebd. 105.

⁵⁰ Freud, *Die Traumdeutung* Bd II, 567.

Er geht davon aus, dass in einem *primären* System, etwas vereinfacht ausgedrückt, das ganze *Kapital der Wünsche* liegt. Dieses System wünscht aus dem infantilen Fundus seiner halluzinatorisch besetzten Befriedigungserinnerungen⁵¹ und ist ein eigentliches Triebreservoir. Dabei trägt das primäre System beziehungsweise die primäre Funktion in sich keinen Realitätsbezug, noch beinhaltet sie irgendeine hemmend-kontrollierende Instanz. Sie ist klar und eindeutig in ihrem wünschenden Streben.

Der im psychischen Apparat später entstandene *Sekundärvorgang* hingegen ist laut Freud ein äusserst komplexes Wahrnehmungssystem, das als eigentliche Schutzvorrichtung dafür sorgt, dass die Wünsche mit ihrer halluzinativen Wahrnehmungsbesetzung nicht ungehindert nach aussen streben können und, da sie keine Aussicht auf reale Befriedigung haben, so zum Unlustisiko werden. An der Schaltstelle zwischen Primär- und Sekundärsystem liegt also der Ort der Zensur und wird die Verfälschung beziehungsweise Umdeutung ursprünglicher Wünsche betrieben. Hier zeigt sich ein weiterer Übersetzungsvorgang, neben jenem bereits beschriebenen, der mehr nach „aussen“, zum Teil bereits im Bereich des Bewusstseins zu situieren wäre und den Übergang in jene dem Unlustprinzip entthobene Denkregion darstellt.⁵²

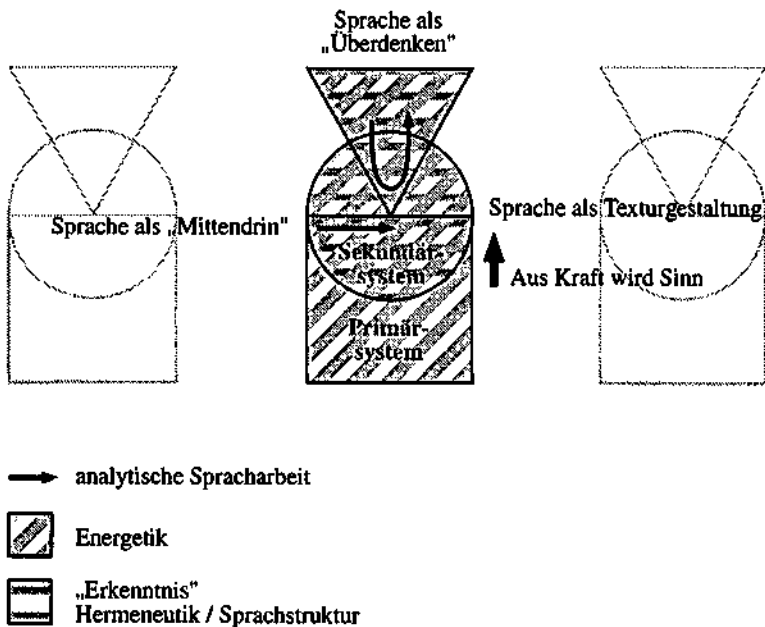
Was hier als Primär- und Sekundärfunktion beschrieben wird, ist nun keineswegs das Proprium des Traumes, es spielt sich auch im Wachzustand ab. Das Besondere am Traum ist aber, dass die Schutz-, Hemmungs- und Umdeutungsbemühungen des Sekundärvorgangs in gewisser Weise gelockert sind und der eigentliche Traumgedanke sich zwar nicht unverfälscht, aber doch ungehinderter deutlich macht. Freud erklärt dies aus der Situation des Schlafzustandes: Die unmittelbare Umsetzung psychischer Vorstellung in ausführende Motorik ist blockiert. Der im Grunde genommen psychotische – das heisst halluzinative – Zustand des Träumenden kann also keinen konkreten Schaden stiften, und was als Wunschtrieb sich regt, gelangt deshalb zu freierem Ausdruck. Diese Tatsache, verbunden mit einer gewissen Kenntnis über den Ablauf von Sekundärvorgängen, erlaubt Rückschlüsse auf den ursprünglichen Traumgedanken.

Der Traum ist in seiner tiefsten Absicht also nichts anderes als kompensatorische Wunscherfüllung dessen, was im Wachzustand mehr oder weniger hermetischer Verdrängung unterliegt. Träumen als Hinabtauchen in solche Wunschwirklichkeit ist für die seelische Gesundheit dabei unerlässlich.

⁵¹ Vgl. 3.3.1.

⁵² Vgl. 3.3.1.

Sprache als „Mittendrin“



Was nun das Moment der Übersetzung von Energetik in Hermeneutik betrifft, oder anders gesagt, von Kraft in Sinn, hat sich bestätigt, dass dies nicht nur im bewussten – oder auch vorbewussten – Beobachten und Denken des zum Bewusstsein Kommenden geschieht, sondern bereits im Ineinandergreifen von Primär- und Sekundärsystem. Ohne dass das Bewusstsein Einfluss nehmen könnte, wird hier offenbar nach Imperativen des Lust/Unlustprinzips gedeutet und „verdeutet“. Die Hermeneutik hat also unmittelbaren Anteil am ersten System, und die Energetik greift unvermeidlich auch ins zweite.

Dies wiederum erlaubt Rückschlüsse auf den Einflussbereich der Sprache. Sprache erweist sich nicht nur als objektivierender Abstraktions- und Denkvorgang auf Grund eines ihr eigenen Besetzungsverfahrens von Sprachzeichen. Sprache ist in sich selbst Kehrseite, das heisst direkte Umwendungsmöglichkeit des Triebimpulses, der sich in einer bestimmten

Wunschvorstellung äussert. Oder anders gesagt: Sprache erlaubt nicht nur das Nachdenken *über* die einmal gewobene Textur⁵³ aus Kraft und Vorstellung, wie sie im Traum manifest wird. Sprache ist selbst gestaltendes Wirkungselement dieser Textur und damit unmittelbar in der Triebwirklichkeit beheimatet.

Dabei wird eine kurze Erklärung nötig, was den Zusammenhang von Sprache und Bild beziehungsweise Vorstellung betrifft. Der Wunsch äussert sich ja laut Freud in erster Linie als Verbindung eines Energieflusses mit gewissen Erinnerungsbildern, entstanden aus einst erfolgten Wahrnehmungen. Sprache wäre nun in dieser Betrachtungsweise nichts anderes als *gedeutete* Existenzform solch triebbesetzter Vorstellung – sie ist in gewisser Weise die Dialog- und damit auch die Übersetzungsmöglichkeit des Bildes.⁵⁴ Daneben gebraucht Freud selber wiederholt den Begriff „Wortbilder“.⁵⁵ Dies bringt noch in einer etwas anderen Weise die Verbindung zwischen (Trieb-)Vorstellung und Sprachlichkeit zum Ausdruck. Das Wort wurde in einer bestimmten Situation gehört und aufgenommen. Seine Wiederverwendung oder Wiederaufnahme bleibt unweigerlich mit einer Erfahrung, einer Erinnerung verknüpft. Als *Wortbild* trägt es von nun an zugleich Erinnerungs- und Deutungsqualität in sich. Wohingegen Sprache als reines „Über-Denken“ das Wort als erinnerungsfreies wie auch „wunschloses“ Sprachzeichen setzt.

Zu erwähnen ist hier auch das Phänomen des Affektes, der sich zusätzlich mit dem Traumgedanken, das heisst der Wunschvorstellung, verknüpft. Auch dieser Affekt – also zum Beispiel Schmerz, Wut, oder Angst – ist in seiner Energie in Form dieser oder jener Bildsprache an ursprüngliche Erinnerung gebunden und gehört deshalb untrennbar zum ganzen Wunschgefüge – und damit auch zur Sprache.⁵⁶

⁵³ Dieses dem Lateinischen entlichene Wort *textura* (französisch *la texture*) – *Gewebe* erscheint uns besonders geeignet, um etwas vom Zusammenwirken von Sinn und Kraft auszudrücken.

⁵⁴ Siehe dazu den folgenden *Exkurs*.

⁵⁵ Dies allerdings vor allem im Zusammenhang einer bewusst-objektivierenden Möglichkeit der Sprache. Wir erlauben uns hier eine Weiterdeutung, da sie uns implizit in Freuds Erkenntnissen gegeben scheint.

⁵⁶ Freud ist der Frage nachgegangen, ob der Affekt als unmittelbarster Triebreäsentant in gewissen Formen nicht auch „vorstellungslos“ auftritt, etwa in Form einer unbegründbaren Angst. Er kommt aber zum Schluss, dass in diesem Fall die mit der Angst verbundene Vorstellung bloss verdrängt ist, weil der ursächliche Grund nicht erinnert werden möchte. Es gibt keinen Affekt ohne Vorstellung – oder Vorstellungersatz (Ricoeur, *Interpretation* 155).

EXKURS: BILD – SPRACHE – SYMBOL

Begeben wir uns in den Bereich von (Erinnerungs- und Wort-)Bildern und (Traum-)Vorstellungen, so tritt auch die Frage nach dem Symbolischen auf. Wir gehen an dieser Stelle kurz auf diesen Aspekt ein, verbunden mit Überlegungen zur Sprache. Die Frage des Symbolischen – und seiner Sprache – wird gegen Ende dieser Arbeit noch einmal aufgenommen und bekommt wegweisende Bedeutung (Kapitel IX. 3.).

Zur Position Freuds:

«Das Gefüge der Traumgedanken wird bei der Regression in sein Rohmaterial aufgelöst», schreibt Freud und meint damit die Regression zum Bildhaften, das als halluzinatorische Belebung von Wahrnehmungserinnerung auftritt. Das (Traum-)Bild ist also – laut Freud – das, was noch vor der Übersetzung in Sprachzeichen, im Bereich des Primärsystems, die psychische Vorstellung ausmacht und besondere energetische Besetzung erfährt. Im regressiven Prozess wird darauf zurückgegriffen, oder es wird mit einem in irgendeiner Weise verwandten Bild ersetzt.

Die Frage stellt sich nun, ob es in oder unter diesen Bildern und Vorstellungen auch etwas gibt, das nicht nur aus der konkret-individuellen Wahrnehmungserfahrung abzuleiten ist und gewissermassen als blosser Vorstufe von klar definierender Sprache erscheint, sondern als *Bild an sich* über individuell Erlebtes hinausführende, bedeutende Sprache bereits in sich trägt und in dieser Weise *symbolischen*, das heisst vieldeutigen Charakter besitzt. Nun ist in bezug auf das Individuelle zu sagen, dass es bei Freud insofern kollektiven Charakter bekommt, als er die Traumbilder in der Hauptsache auf infantile Erinnerungen bezieht und sie vor allem in den Zusammenhang sexueller Wünsche setzt. Diese aber sind in ihrer Vorstellungswelt allen Individuen gemeinsam – zum Beispiel wenn es sich um die halluzinatorische Neubelebung einer „Urszene“ handelt, oder um all das, was sich im Zusammenhang mit dem Ödipuskomplex darum herumrankt. In ihrer Aussage bleiben aber auch diese Kollektivbilder letztlich *eindeutig*. Sie beziehen sich auf ein – allgemeingültiges – *Ergebnisfaktum*.⁵⁷

Genauso *eindeutig* ist für Freud auch das Bild- und Motivmaterial, das der Traum aus dem kollektiven Kulturschatz der Menschheit schöpft, das heisst aus Mythen, Legenden und dergleichen. Die verwendete Symbolik besitzt zwar eine ihr eigene Überdeterminierung, die aber nicht Ergebnis der Traumarbeit ist, sondern einer vorgängigen Kulturserfahrung entspricht und oft nur noch als Rest einer begrifflichen und sprachlichen Identität von einst erscheint. Was hingegen den symbolischen Fundus des individuellen Traumortes, also des Unbewussten, anbelangt, schreibt Freud: «Alles leitet zum gleichen Schluss, dass man keine besondere symbolisierende Tätigkeit der Seele bei der Traumarbeit anzunehmen braucht,

⁵⁷ Dies heisst nicht, dass Freud davon ausgeht, dass jeder Traum nur eine Aussage hat. Freud ging durchaus von einer Mehrdeutigkeit ineinander geschichteter Traumbedeutungen aus, die sich oft erst nach und nach entschlüsseln lassen. Es handelt sich dabei aber immer um einen auf Eindeutigkeit ausgerichteten, rückführenden Deutungsprozess.

sondern dass der Traum sich solcher Symbolisierungen, die im bewussten Denken bereits fertig enthalten sind, bedient, weil sie wegen ihrer Darstellbarkeit, zumeist auch wegen ihrer Zensurfreiheit, den Anforderungen der Traumbildung besser genügen.»⁵⁸ Eine Traumübersetzung, meint Freud, soll sich deshalb auch nicht auf Symbolübersetzung beschränken, denn symbolische Deutung und analytische Deutung sind zwei verschiedene Techniken, wobei die erste der zweiten als „Hilfsmittel“ untergeordnet ist.⁵⁹

Nun verhilft die Freudsche Auffassung der individuellen Traumaussage zu einer gewissen Freiheit. Das Traumbild des Träumenden ist nicht festgelegt in einem vordeterminierten Symbolismus, der bereits in der menschlichen Seele säße und von dort sich kundtäte. Vielmehr ist jedes Symbol in seinem Auftreten Element beziehungsweise Variable eines ganzen, noch zu entschlüsselnden Textgehaltes, in welchem es je nach seiner Plazierung und assoziativen Verbindung diese oder jene Bedeutung erhält. Oder anders gesagt: Das Symbol ist in erster Linie funktionell zu deuten und ist nicht aus sich selbst heraus Offenbarung von Sinn.

Hier könnte sich nun eine gewisse Verwandtschaft zu Freuds *explizit* genanntem Sprachverständnis zeigen: Auch die Sprachzeichen und Wortbilder sind in erster Linie funktionell zu verstehen. Sie tragen zwar gewisse Erinnerungsreste und Besetzungsspuren in sich, die *regredient* auf Eindeutigkeit hin zu entschlüsseln sind. Ihre Bedeutung aber finden sie aus ihrer Stellung im Text, das heisst im Sprachzusammenhang. Das Wort an sich ist also nicht *sinneröffnend* und beinhaltet keine schöpferische Komponente.

Hinter solcher Auffassung steht die grundsätzlich deterministische Einstellung Freuds. Was wird, ist immer eine Komponente von Vergangenenem. Es ist wohl auflösbar in einzelne Faktoren und in gewisser Weise auch neu formierbar. Es ist aber nicht auf eine Bestimmung oder gar einen transzendentalen Sinn ausgerichtet, der sich im Symbolhaften bereits anzudeuten und anzukündigen vermöchte.

Zur Position Ricoeurs⁶⁰

Ricoeur zeigt nun, dass der Freudsche Symbolbegriff eigentlich mehr dem *Zeichen* entspricht. Denn was das Symbol grundsätzlich charakterisiert und vom Zeichen unterscheidet, ist seine unauflösbare *Doppeldeutigkeit*. So ist das Symbol einerseits Ausdruck oder Abbild und damit tatsächliche *Bezeichnung* einer eindeutig fassbaren Realität. Es ist aus diesem oder jenem Zusammenhang funktionell und präzise zu entziffern. Andererseits trägt es die Möglichkeit in sich, Vieldeutigkeit zu eröffnen.

⁵⁸ Freud, Traumdeutung, Bd. II 344.

⁵⁹ Es sei hier nur kurz erwähnt, dass Freud den Symbolbegriff auch noch in anderem Zusammenhang braucht, etwa zur Bezeichnung gewisser psychosomatischer Phänomene, die einen seelischen Zustand zum Ausdruck bringen, zum Beispiel, wenn eine Person, die psychisch in irgendeiner Weise blockiert ist, mit einem Mal auch physische Lähmungserscheinungen hat. Symbolisch würde hier bedeuten: etwas auf eine andere Ebene, eine andere Ausdrucksform als die ursächliche übertragen.

⁶⁰ Der Symbolbegriff Ricoeurs wird unter IX. 3. noch weiter ausgeführt.

Es schickt einen Ruf nach Deutung aus, der zu einer zukunftsorientierten Sinnfindung anregt. Ricoeur schreibt in diesem Zusammenhang: «Die Deutung [des Symbols] besteht [nun] weniger darin, die Ambiguität zu beseitigen, als sie zu verstehen und ihren Reichtum zu erklären.»⁶¹ Oder an anderer Stelle: «Das Symbol gibt zu denken, sagte ich, ein Wort von Kant aus der „Kritik der Urteilskraft“ aufgreifend. Das Symbol gibt, es ist die Gabe der Sprache.»⁶² Und wir fahren fort: Es ist die Gabe des Dialogs.

Im sorgfältigen Durchdenken des Freudschen Ansatzes, der sich ja laut Ricoeur von der angestrebten Eindeutigkeit einer quantitativen Auffassung *volens volens* in die Deutungsvielfalt eines untrennbar ineinander verwickelten Kraft- und Sinnbereichs bewegt, kommt Ricoeur zur Annahme, dass im Grunde auch dem Psychoanalytischen ein solch doppeldeutiger Symbolbegriff innewohnt. Er ist das Proprium jeder Hermeneutik. «Le symbole est l'aurore de la réflexion», schreibt Ricoeur: Das Symbol ist das Erwachen von Nachdenklichkeit. Bewusst übersetzen wir hier *réflexion* mit *Nachdenklichkeit*, denn dieses deutsche Wort beinhaltet sowohl die denkende wie die deutende Dimension und öffnet sich damit auch der Frage des Sinns. Denn ein «Symbol ist dort vorhanden, wo die Sprache Zeichen verschiedenen Grades produziert, in denen der Sinn sich nicht damit begnügt, etwas zu bezeichnen, sondern einen anderen Sinn bezeichnet, der nur in und mittels seiner Ausrichtung zu erreichen ist».⁶³

Aus den Äusserungen Ricoeurs geht nun hervor, dass das Charakteristikum grundsätzlicher Doppeldeutigkeit des Symbols – Ricoeur nennt es seine *semantische Struktur* – und damit auch eine gewisse teleologische Ausrichtung in engem Zusammenhang mit der Sprache steht. Denn die Sprache ist es, die der Vieldeutigkeit erst Ausdruck zu verleihen vermag. Die Sprache ist somit selbst Trägerin von Vieldeutigkeit, von sinneröffnender Bedeutung. Vielleicht ist sie sogar diejenige, welche aus ihrer ureigensten Grundstruktur heraus dem seelisch-symbolischen Grundmaterial seine Vieldeutigkeit überhaupt verleiht. Sie wäre dann vom Ursprung her dessen dialogisch-schöpferisches Element.

Dazu mehr unter 3.3.3 (Sprache als Werden im Sein). Wenden wir uns jetzt noch einmal der Sprache als „Mittendrin“, als involvierter Übersetzerin zwischen Primär- und Sekundärsystem zu, und zwar im Bereich analytischer Praxis.

61 Ricoeur; Interpretation 63.

62 Ebd. 51.

63 Ebd. 29.

Zur Sprachpraxis

Die als „Mittendrin“ bezeichnete Sprachauffassung bestimmt eine zweite Sichtweise in der psychoanalytischen Praxis.

Es bedeutet für den Analysanden: Er ist nicht mehr nur besprechender Beobachter seiner selbst, sondern im Sprechen offenbart er sich selber. Das heisst, er ist, indem er sich ausspricht, nicht nur Analysierender des eigenen Textes, sondern in seinem Wortausdruck manifestiert er sich in seiner inneren Textur – so wie diese durch den Sekundärvorgang gewirkt hervortritt. Deshalb begegnet ihm der sprachliche Ausdruck nicht mehr nur als neutrales, das heisst lust- und unlustfreies Mittel zum klärenden Denkvorgang, sondern er erweist sich als mit unterschwelliger Wunschvorstellung befrachtet, wenn auch meist unbewussten Inhalts. Im Sprechen begegnet der Analysand seinen Widerständen, was nicht selten ein spontanes Aussprechen erschwert oder sogar verunmöglicht, zuweilen auch das Phänomen des Versprechers hervorruft. Dabei scheint sich wiederum eine besondere Schwelle im Sprechakt selber zu manifestieren, da der Analysand wohl sehr viel für sich zu denken vermag, es aber nicht so ohne weiteres in Gegenwart der Analytikerin über die Lippen bringt.

Was das Sprechen auf der einen Seite erschwert, verleiht ihm auf der anderen Seite um so mehr Wirkung. Die „Textur“ des Analysanden erweist sich, wenn sie einmal im Aussprechen soweit als möglich von der Sprache benannt und bewusstgemacht wurde (und hier behält das „Über-Denkende“ der Sprache seine wichtige Funktion), als in gewisser Weise neu sprechbar, neu interpretierbar, neu formulierbar. Die ursprünglich sinnvollen, jetzt aber festgefahrenen Mechanismen von Zensur und Verdrängung beginnen, sich im konsequenten Aussprechen nach und nach zu lösen, werden zugänglich für neue Sprechweisen. Dieser in der Regel lange Prozess bedingt auch Interaktion von Seiten der Analytikerin.

Es bedeutet für die Analytikerin: Sie ist nicht mehr nur in ihrer neutralen Wissenschaftlichkeit aufgeboten, um dem Erforschen und der Selbsterkenntnis des Analysanden Hilfe und Unterstützung zu bieten. Sie ist jetzt mitsamt ihrer eigenen Textur gefordert. Sie wird nämlich das aus der Verquickung von Primär- und Sekundärsystem Ausgesprochene des Analysanden auch auf der Ebene ihres eigenen Wunsch- und Zensursystems aufnehmen müssen, um von dort auch zurückzusprechen. Freud schreibt: «Der Arzt soll dem gebenden Unbewussten⁶⁴ des Kranken sein eigenes

⁶⁴ Wir haben diesen Begriff bisher nicht angewandt. Er entspricht an dieser Stelle der ineinandergreifenden Textur von Primär- und Sekundärsystem. Mehr dazu unter 3.3.3.

Unbewusstes als empfangendes Organ zuwenden, sich auf den Analysierten einstellen wie der Receiver des Telephons zum Teller eingestellt ist. Wie der Receiver die von Schallwellen angeregten elektrischen Schwankungen der Leitung wieder in Schallwellen verwandelt, so ist das Unbewusste des Arztes befähigt, aus den ihm mitgeteilten Abkömmlingen des Unbewussten dieses Unbewusste, welches die Einfälle des Kranken determiniert hat, wiederherzustellen.»⁶⁵ Dies bedingt, dass die Analytikerin selber ihre eigene Textur soweit kennt und hat sprechen lassen, dass sie das Eigene von dem des Analysanden möglichst zu trennen vermag und doch imstande ist, die zur ungünstigen Hemmung gewordenen Sprechweisen des Analysanden zu erkennen und zu deren Deutung, Lösung und Neuformulierung in ihrer eigenen Sprechweise beizutragen. Freud nennt es auch einmal eine „gleichschwebende Aufmerksamkeit“, welche vom Arzt gefordert sei.⁶⁶ Gerade sie erlaube, wirklich dem anderen Gehör zu verleihen und zugleich im eigenen unbewussten Empfinden präsent zu sein. Ein allzu schnelles, rationales Erfassen-Wollen hingegen trage die Gefahr in sich, dass der Arzt nur das finde, was er sowieso finden wolle.

In dieser anspruchsvollen Aufgabe von „Mitschwingen“ und doch Distanz-Halten ist es besonders wichtig, dass die Analytikerin die textuelle „Vermischung“ nicht benutzt, um etwa dem Analysanden den eigenen Text zu *diktieren*. Sie wird nun zwar in ihrem Reden vermehrt in die innere Gestalt des Analysanden eingreifen, dies aber nur in der eingeschränkten Absicht, diesem zu *seiner* genuinen und möglichst lebensstüchtigen Gestalt zu verhelfen. Freud sagt deutlich: «So gelingen jene Fälle am besten, bei denen man wie absichtslos verfährt, sich von jeder Wendung überraschen lässt, und denen man immer wieder unbefangen und voraussetzungslos entgegentritt.»⁶⁷

⁶⁵ Freud, Ratschläge für den Arzt in der psychoanalytischen Behandlung EB 175.

⁶⁶ Ebd. 171.

⁶⁷ Ebd. 174. An anderer Stelle weist Freud auf den Unterschied zwischen einer „via di levare“ und einer „via di porre“ hin. Erstere entspricht der Arbeit des Bildhauers, der nach der Aussage Michelangelos nichts anderes tut, als die Gestalt, die bereits im unbehauenen Stein vorhanden ist, zum Vorschein zu bringen, indem er überflüssiges und Zudeckendes abträgt. Eine andere Methode stellt die „via di porre“ dar: Es ist die Technik des Malers, der auf eine weisse Unterlage sein ganz eigenes Bild setzt. Laut Freud entspricht die „via di levare“ der analytischen Methode, die „via di porre“ der suggestiven (Über Psychotherapie EB 112). A. Lorenzer hat in anderem Zusammenhang diese Frage aufgegriffen. Er weist darauf hin, dass die analytische Arbeit in ihrer Grundausrichtung ein Prozess des deutenden Verstehens, Nachvollziehens ist und nicht dem aktiv gesetzten (theoretischen) Erklären gleichkommt (Sprachzerstörung 65 ff.) Grundlage für diesen Verstehensprozess ist die Situation der Übertragung, worauf wir – unserem eigenen Erkenntnisweg folgend –

Es bedeutet für das analytische Setting: Sprache erweist sich bereits als weit mehr als blosser Kopfarbeit. Und bei der vermehrten textuellen Vermischung von Analysand und Analytikerin bekommt das Setting noch grössere Bedeutung. Zum einen muss der Blick des Analysanden noch dringender ganz frei bleiben für die eigene Wunsch- und Zensurwelt, was sich in der bereits beschriebenen Sitz- beziehungsweise Liegeeinrichtung äussert. Ebenso ist die Gewährleistung eines von Störungen abgeschirmten Bereichs entscheidend, damit ein Sprechen der „Unterwelt“ nicht in der Ablenkung verlorengeht. Einsichtig wird auch der Sinn der strengen Rahmenbedingungen in bezug auf die zeitliche und räumliche Begegnung. Sie sollen sicherstellen, dass in der heiklen Berührung zweier Wunsch- und Zensurwelten immer wieder die nötige Distanz hergestellt wird, in Form einer klar begrenzten zeitlichen Dauer der einzelnen Sitzungen und einer nicht ins Persönliche fortgesetzten Beziehung.⁶⁸ Zudem gilt ein genauer Vertrag von Leistung und Gegenleistung, indem der Analysand für seine Stunden regelmässig und wenn möglich durch eine direkte Übergabe bezahlt. Neben konkret ökonomischen Aspekten soll dies eine – von ihm unbewusst vielleicht sogar gewünschte – Abhängigkeitsbeziehung zur Analytikerin symbolisch immer wieder durchbrechen.

In einer weiteren Weise wird nun einsichtig, weshalb die Sprache im analytischen Prozess besonders geeignetes Medium ist: Als Sprache „inmitten“ von Wunsch- und Zensurwelt vermag sie es, auch unterschwellige Welten miteinander zu verbinden und ins aktive Gespräch zu bringen. Als „überdenkende“ Sprache, das heisst in ihrer Eigenschaft objektiver Betrachtung und Reflexion, schafft sie hingegen auch wieder die nötige Distanz – für die Analytikerin während des ganzen Prozesses, für den Analysanden zumindest in der beendenden Phase.

3.3.3 Sprache als Werden im Sein

Wir haben das Wirken der Sprache im psychischen Bereich bereits auf zwei Ebenen beschrieben: Zuerst als objektivierende und bezüglich Lust und Unlust neutralisierende Denkmöglichkeit auf der Basis der Sprachzeichen. Und zweitens als Möglichkeit schützender, hindernder wie auch enthüllender Um- und Neuinterpretation im Bereich innerer Texturgestaltung, an der Schaltstelle zwischen Primär- und Sekundärsystem.

Versuchen wir nun noch einen Schritt zurückzugehen, wobei sich dieses „zurück“ auf drei Ebenen abspielt: einer topischen Ebene, insofern Freud

später ausführlich eingehen werden (siehe VII. 3.; mehr zu Lorenzer unter 3.1.3).

⁶⁸ Freud selber hat sich daran nur zum Teil gehalten. So hat er zum Beispiel mit seiner Tochter Anna eine Analyse durchgeführt.

versucht, das psychische Geschehen auch als ein Zusammenwirken verschiedener – wenn auch virtuell verstandener – Ortsbereiche zu verstehen; einer zeitlichen Ebene, insofern es sich um ein Rückgreifen auf ältere, nach Freuds Ansicht infantile psychische Ausdrucksformen handelt; und schliesslich einer formalen Ebene, da «primitive Ausdrucks- und Darstellungsweisen die gewohnten ersetzen», wie Freud sich ausdrückt.⁶⁹

Die erste Topik: Unbewusstes, Vorbewusstes, Bewusstes

Freud unternimmt es, den Ursprungsort des primären Triebimpulses, das heisst des Wunsches, nun noch genauer zu erfassen. Es geht dabei auch um die Urform des Traumes, den er als reine Wunschäusserung begreift. Freud etabliert dabei eine psychologische Begrifflichkeit, deren er sich zum Teil schon früher bediente, die er nun aber systematisch ausarbeitet.⁷⁰ Grundsätzlich geht er weiterhin von der Vorstellung eines Primär- und eines Sekundärsystems aus. Neu ist aber die Art der Beschreibung,⁷¹ denn Hauptkriterium ist nicht mehr eine sozusagen zeitlich-örtliche Einordnung, sondern die Art und Weise der Zugänglichkeit. Als „Unbewusstes“ bezeichnet Freud jenen Bereich, der auf Grund von Widerständen und Zensurmassnahmen niemals direkt vom Bewusstsein erfasst werden kann, mit „Vorbewusstsein“ umschreibt er den Bereich der Sekundärvorgänge beziehungsweise ihrer Erzeugnisse, der, wenn auch nicht in allem direkt bewusst, sich doch dem Bewusstsein ohne grössere Schwierigkeiten öffnet. Mit „Bewusstsein“ schliesslich benennt er den Bereich des bewussten Denkens. Im Hintergrund steht wiederum ein ökonomisches Verständnis verschiedenartiger Energiebesetzungen, welche Bewusstwerdung ermöglichen oder verhindern. Freud redet in diesem Zusammenhang auch von einer *dynamischen* Vorstellungsweise.⁷² Wir werden darauf noch zurückkommen.

Das Unbewusste als System von Abkömmlingen

Im Versuch, den Kern des Unbewussten genauer zu ergründen, stösst Freud auf eine undurchdringliche Schranke. Denn ist es ihm zwar gelungen, von

⁶⁹ Freud, *Die Traumdeutung* Bd II 524.

⁷⁰ Wir beziehen uns hier nach der Auswahl Ricoeurs auf die „Traumdeutung“ wie auch auf die „Metapsychologischen Schriften“. Eine gewisse Vieldeutigkeit in der Art der Beschreibung Freuds bleibt allerdings bestehen. Er hat sich wiederholt, auf Grund immer neuer Erfahrungen, an das Phänomen herangeschrieben, zuweilen mit widersprüchlicher Begriffsverwendung. Unsere eigenen Beschreibungen versuchen eine Vereinfachung und beschränken sich auf einzelne Aspekte.

⁷¹ «Die beiden Systeme [Primär- und Sekundärsystem] sind der Keim zu dem, was wir als Ubw und Vbw in den voll ausgebildeten Apparat einsetzen.» (*Traumdeutung* Bd II. 569).

⁷² Freud, *Traumdeutung*, Bd II 578.

Inhalten aus dem Sekundärsystem – das heisst aus dem Vorbewussten – auf ursprüngliche *Wunschvorstellungen* im Primärsystem – das heisst im Unbewussten – zu schliessen beziehungsweise durch die Arbeit an den Widerständen einiges dem Bewusstsein zugänglich zu machen, so sind diese Wunschimpulse doch immer nur in der Verbindung ihrer „Repräsentanzen“ in Form von Wahrnehmungs- und Affekterinnerungen zu fassen, verbunden mit sprachlicher Aussagequalität. Was sich also Freuds Erforschen darbietet, ist nach seinen Worten immer schon der Wunsch in Gestalt seiner „Abkömmlinge“ und niemals als „Trieb an sich“. Es begegnet uns hier erneut das unter 3.2 erwähnte Phänomen, dass Freud zwar hinter allem Wahrnehmbaren und im psychischen Urgrund einen Triebursprung annimmt, dass sich diese „reine Energie“ jedoch jeglicher Möglichkeit der Bewusstwerdung entzieht. Freud bezeichnet aus diesem Grund das Unbewusste als ein weit verästeltes *System von Abkömmlingen*, da es allein in dieser Form unserer Wahrnehmung zugänglich ist.

Für Ricoeur ist dies der entscheidende Hinweis, dass Freud das Zusammengehen von *Sinn* und *Kraft* eindeutig auch im Bereich des Unbewussten verwurzelt, und zwar noch in weitergehendem Sinn, als wir es bereits im Ineinandergreifen von Primär- und Sekundärsystem festgestellt haben. Ricoeur schliesst nämlich auf eine grundsätzliche Strukturverwandtschaft, die Umsetzungen und Übersetzungen vom Unbewussten ins Bewusste beziehungsweise Vorbewusste ermöglicht. Ricoeur schreibt: «Trotz der Schranke, welche die Systeme voneinander trennt, muss man zwischen ihnen eine strukturelle Gemeinsamkeit annehmen, aufgrund derer sowohl das Bewusste wie das Unbewusste etwas Psychisches sind. Und diese strukturelle Gemeinsamkeit ist die Funktion der Repräsentanz: sie ermöglicht es, die unbewussten Akte im Text der bewussten Akte zu „interpolieren“.»⁷³ An anderer Stelle zitiert Ricoeur Freud mit den Worten: «Die zwischen den beiden Systemen vermittelnden „Abkömmlinge“ bahnen uns nicht nur den Weg zum Unbewussten, sondern ermöglichen es auch, es zu *beeinflussen*, was das Wesen der psychoanalytischen Kur ausmacht.»⁷⁴ Diese praxisausgerichtete Aussage Freuds ist für Ricoeur ein Hinweis, dass Freud selber implizit von einer Strukturgleichheit zwischen Unbewusstem und Bewusstsein ausgegangen ist. Diese besondere Struktureigenschaft manifestiert sich nun auch im tiefsten Kern des Unbewussten in der Unauflösbarkeit von Wunsch und *Vorstellung*. Dies deutet gleichzeitig auf die Präsenz von Sprachlichkeit hin, welche wir als inhärentes Element von Vorstellung kennengelernt haben. Wir werden darauf noch zurückkommen.

⁷³ Ricoeur, *Interpretation* 145.

⁷⁴ Ebd. 160.

Freud kann demnach so interpretiert werden, dass er selber den Trieb als etwas auffasst, das nur in der Mischung von „Sinn und Kraft“ in unserer Wahrnehmung auftritt, angefangen bei der allerersten *Wunschvorstellung*. Trotzdem hält er an der Annahme fest, dass es „dahinter“ noch so etwas wie eine reine Energetik gibt, die als «allgemeine Basis des Lebens angesehen werden muss».⁷⁵ Freud schreibt: «Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt, wie das Reale der Aussenwelt und uns durch die Daten des Bewusstseins ebenso unvollständig gegeben wie die Aussenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.»⁷⁶ Ricoeur bemerkt dazu, dass in dieser Freudschen Auffassung der „Trieb an sich“ vergleichbar wird mit dem „Ding an sich“ Kants, welches gewissermassen als das Transzendente immer nur durch ein bestimmtes Wahrnehmungssystem vor uns in Erscheinung tritt.⁷⁷

Interessant ist in diesem Zusammenhang Folgendes: Freud nimmt zwar, obwohl er von einem letzten Erfassen des Unbewussten absehen muss, dies nicht zum Anlass, in dessen unergründlichem Urgrund einer transzendentalen Dimension Einlass zu gewähren.⁷⁸ Der „Trieb an sich“ bleibt gleichzeitig das „Reale an sich“ und ist als Quantität Q eine ökonomisch-biologische Grösse. Wie wir aber bereits früher angedeutet haben, entwickelt sich dieser unergründbare, urenergetische Fundus schliesslich zum Ort des *Urstreits* zwischen den Energien, zwischen Eros und Thanatos.⁷⁹ Wenn auch wiederum von Freud nicht explizit transzendental verstanden, deutet sich hier eine Art dualistisch-kosmologischer Mythos an.⁸⁰

Hinzuzufügen ist, dass Freud in einem weiteren Zusammenhang einmal zur Aussage kommt, dass der „Trieb an sich“ selber eine Art Schaltstelle sei zwischen körperlicher und psychischer Realität. Ricoeur formuliert es so: «Wie der Affekt den Trieb repräsentiert – und sich dabei auch mit Vorstellung verbindet –, so repräsentiert der Trieb selbst den Körper „in der Seele.“»⁸¹ Ist die Psyche also letztlich eine blosser Übersetzung von triebgewordenem Körper (und damit aufgelöster Materialität)? Oder, wie es sich auch annehmen liesse: steht Q als Urenergie an der Basis von Psyche

⁷⁵ Freud, *Traumdeutung* Bd II 580 (nach einem Zitat von Lipps, 1897).

⁷⁶ Ebd. 580.

⁷⁷ Ricoeur, *Interpretation* 27.

⁷⁸ Hier wird C.G.Jung dann andere Wege gehen.

⁷⁹ Siehe III. 2.1.1.

⁸⁰ Vgl. Freud, *Das Ich und das Es*, Bd III 308. Zur Frage des Freudschen „Dualismus“ siehe bereits III. 2.1.1. Zu dessen Weiterführung siehe VII. 2.3.2, IX. 2.1.3 und IX. 4.3.

⁸¹ Ricoeur, *Interpretation* 159.

und Körper und ist die Repräsentation eine gegenseitige, so dass, wie der Trieb den Körper in der Psyche repräsentiert, ein ebensolcher „Trieb“ in einer bestimmten Art und Weise auch die Psyche im Körper repräsentieren würde? Dies würde nicht nur das Wechselspiel psychosomatischer Phänomene erhellen, sondern käme auch einer Auffassung von beseelter Materie nahe.

Bevor wir uns aber noch mehr jenem unergründbaren Bereich vom Anfang aller Dinge zuwenden, der ganz speziell unsere theologische Neugier weckt, wollen wir im Bereich möglicher Wissenschaftlichkeit noch einen weiteren Aspekt angehen, unter dem sich das Unbewusste beschreiben lässt.

Das Unbewusste als unbegrenztes Sein

Wir haben kurz erwähnt, dass Freud den Unterschied zwischen Unbewusstem, Vorbewusstem und Bewusstsein in einer *dynamischen* Beschreibungsart auf Grund verschiedener energetischer Besetzungen ausmacht. Dies soll erklären, weshalb ein und derselbe Inhalt einmal nur unbewusst auftritt, ein anderes Mal aber den Weg ins Bewusstsein findet. Freud schreibt: «Ich halte nun an der Vorstellung fest, dass die Tätigkeit des ersten Ψ -Systems⁸² auf freies Abströmen der Erregungsqualitäten gerichtet ist und dass das zweite System durch die von ihm ausgehenden Besetzungen eine *Hemmung* dieses Abströmens, eine Verwandlung in ruhende Besetzung, wohl unter Niveauerhöhung, herbeiführt. Ich nehme also an, dass der Ablauf der Erregung unter der Herrschaft des zweiten Systems an ganz andere mechanische Verhältnisse⁸³ geknüpft wird, als unter der Herrschaft des ersten. Hat das zweite System seine probende Denkarbeit beendet, so hebt es auch die Hemmung und Stauung der Erregungen auf und lässt dieselben zur Motilität abfließen.»⁸⁴

⁸² Das Primärsystem bzw. das Unbewusste.

⁸³ Freud gesteht allerdings ein, dass er über die Beschaffenheit dieser mechanischen Abläufe keine Kenntnis hat.

⁸⁴ Freud, Traumdeutung Bd II. 569 (Hervorhebungen von Freud). In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorstellung einer „doppelten Niederschrift“. Ein und dieselbe Vorstellung kann sich sowohl im Vorbewussten/Bewussten festsetzen, wie auch ihren „Ort“ im Unbewussten haben; dort ist sie aber eingeschlossen und unzugänglich auf Grund gewisser Widerstände. Dies erklärt, dass der Analysand etwas zwar weiss, z.B. weil es ihm die Analytikerin gesagt hat – und es doch noch nicht die Lösung seines Problems bedeutet, weil es nicht die ins Unbewusste verdrängte und dort mit gewissen Affekten besetzte Vorstellung erreicht. Erst müssen die Widerstände aufgelöst werden, so dass die unbewusste Vorstellung ebenfalls unter den Einflussbereich des Bewusstseins gelangt (Ricoeur, Interpretation 131).

Aus Freuds Bemerkung lesen wir heraus, dass das Unbewusste aus sich heraus keine Eigeneinschränkung beziehungsweise Hemmung im Energiefluss kennt. Genauso grenzenlos ist es auch in anderer Beziehung. Freuds Traumforschung hat gezeigt, dass das Unbewusste in unbegrenzter Möglichkeit lebt, was zeitliche und räumliche Vorstellungen anbetrifft. Im Traum kann heute sein, was gestern war, oder in einem Augenblick geschehen, was Jahre braucht. Dazu gehört auch, dass das Unbewusste nichts vergisst, da im Grunde alles gleichzeitig vorhanden ist.⁸⁵ Ebenso brauchen sich Ortsvorstellungen und -verschiebungen nicht an die für das Bewusstsein realen Verhältnisse zu halten.

Es lässt sich also sagen, dass der Weg vom Unbewussten über das Vorbewusste auch ein Weg fortschreitender Begrenzung und Einordnung ist, im Prinzip dazu angelegt, in einem seinerseits begrenzenden äusseren Umfeld realistische Lebensmöglichkeiten zu eröffnen.⁸⁶ Im Urkern des Unbewussten selber aber läge etwas von einem paradiesischen Sein, in dem alles in allem ist und in nichts sich eine Grenze setzen müsste. Ganz absolut gälte dies allerdings nur für jenen Urkern des „Triebes an sich“, da in seiner fassbaren Wahrnehmung, wie nun schon öfters erwähnt, immer eine in gewisser Weise bindende Vorstellung dazukommt, zwar noch in frei wechselbarer Energiebesetzung, aber doch bereits strukturiert und damit richtung-*andeutend*.

Das Unbewusste als Sein in Struktur

Bereits darauf hingewiesen haben wir, dass im primären Auftreten der *Wunschvorstellung* nun auch die Sprache bis in die tiefste Schicht des Unbewussten greift, denn in der Möglichkeit der Vorstellung selber lebt – auf Grund ihrer Deutbarkeit – Sprachlichkeit, ist sprachliche Struktur vorhanden. Beziehen wir nun aber die von Ricoeur aufgestellte These einer Strukturanalogie zwischen Unbewusstem und Bewusstem auf Wunsch und Vorstellung selber, so muss auch bereits im Wunsch (als reinem Trieb) Sprachstruktur vorhanden sein, damit dieser überhaupt in Vorstellung (mit sprachlicher Eigenschaft) übersetzt werden kann. Wir können also die Hypothese Freuds über den ursprünglichen „Trieb an sich“ insofern neu überdenken, als diesem bereits eine Struktur von Sprachlichkeit innewohnen müsste. Oder, wenn wir noch einen Schritt weiter gehen, die Sprache selber – als *Sprachstruktur* – den Trieb als einen ihrer Aspekte begründet. Der „Trieb an sich“ würde dann nicht nur die Struktur einer deterministischen

⁸⁵ Freud, *Traumdeutung* Bd II. 550.

⁸⁶ Allerdings entwickelt sich über die Jahre auch ein System von Missdeutungen, welche der aktuellen Aussenrealität nicht mehr entsprechen. Hier hat dann die analytische Kur einzusetzen.

Naturgesetzlichkeit in sich tragen, sondern diese Struktur würde sich noch zuvor als Urstruktur von Sprache erweisen.⁸⁷ Denn die Sprache ist es, die auf Grund ihrer Deutbarkeit sowie Deutfähigkeit in sich sowohl Gesetz als auch Freiheit vertritt.⁸⁸

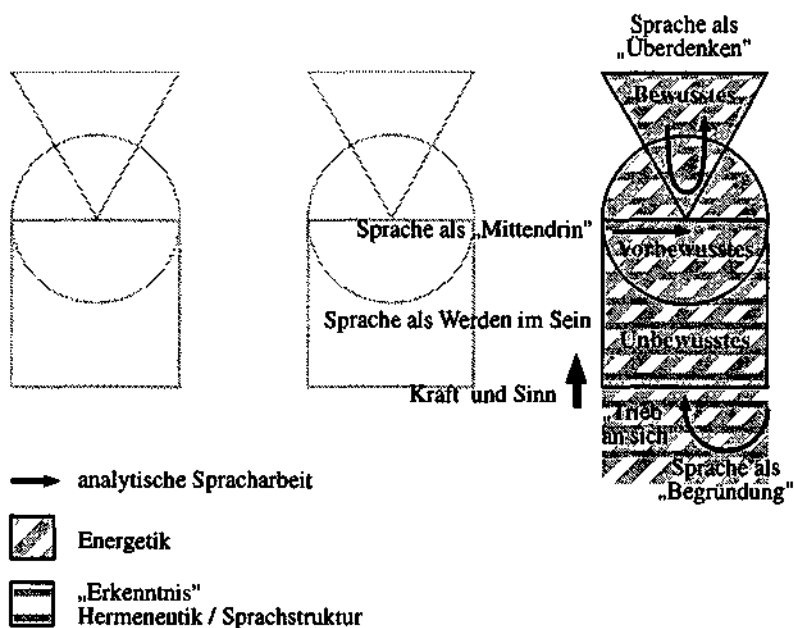
⁸⁷ Es erstaunt nicht, dass es vor allem die französische Aufnahme und Weiterführung Freuds war, die der strukturalen Dimension seiner Erkenntnisse besondere Aufmerksamkeit schenkte. Ein Beispiel dafür ist die Betrachtungsweise von Ricoeur, der, wenn auch nur ansatzweise, auf strukturelle Aussagen Freuds hinweist. In der konsequenten Weiterführung dieses Aspekts ist vor allem der Psychoanalytiker Jacques Lacan zu nennen, der die ganze Psychoanalyse – etwas verkürzt gesagt – zu einer Angelegenheit von Sprachstruktur machte.

Hätte Freud dieser Weiterführung zugestimmt? Wie gesagt hielt er sich, obwohl selber äusserst sprachgewandt und in der Praxis ja auch konsequent sprachvermittelnd und sprachdeutend, doch immer an naturwissenschaftliche Strukturgrundlagen und Gesetzmässigkeiten. Denn diesen eignete laut Freuds Auffassung die Qualität des neutral Fassbaren und Eindeutigen an. Nicht zu vergessen ist, dass es Freud dabei auch um die Anerkennung „seiner“ Psychoanalyse ging, und zwar als „seriöse“, verifizierbare Wissenschaft (siehe auch Ricoeur, Interpretation 94). Die Lacansche Sprachakrobatik wäre ihm demgegenüber vielleicht zu spekulierend-spektakulär vorgekommen, auch wenn der struktural-dynamische Ansatz der Nüchternheit seines Geistes nicht grundsätzlich ferngelegen hätte.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen Lorenzers zur „Sprachgestalt“ eines Analysanden, deren adaequate, „unverstümmelte“ Form es wieder herzustellen gilt. Analytische Arbeit wird gleichbedeutend mit Sprachveränderung (Sprachzerstörung 86; siehe mehr dazu unter VII. 3.1.3).

⁸⁸ Dies trifft sich in interessanter Weise mit einer, in ihrem innersten Ansatz, grundsätzlich undeterministischen Auffassung von Naturgesetzlichkeit der Prozesstheologie.

Sprache als „Begründung“



Unsere Hypothese einer ursprünglichen Sprachstruktur des Energetischen beruht also auf einer Reihe von Feststellungen. Fassen wir sie hier noch einmal zusammen:

Erstens: Es hat sich gezeigt, dass der „Trieb an sich“ nur in der Verbindung von Affekt und Vorstellung wahrnehmbar wird, dahinter aber eine Art unbegrenztes energetisches Sein anzunehmen ist.

Zweitens: Was sich in der Verbindung von Sinn und Kraft als Übersetzungs-, Deutungs- und Verschiebungsmittel anbietet und deshalb auch zum eigentlichen psychoanalytischen Werkzeug wird, ist die Sprache. Daraus aber ist zu schliessen, dass sprachliche Struktur zurück bis in die allererste Triebmöglichkeit greift; denn: der Trieb könnte nicht zur Sprache kommen, wenn Sprache nicht bereits in ihm läge.

Drittens: Ursprüngliche Sprachstruktur ist erst der eigentliche Grund, weshalb aus dem unbegrenzten energetischen Sein des unbewussten

Lebenskerns überhaupt eine Begrenzung findende und damit auch zur Existenz kommende Gestalt entsteht, welche – aber darauf wird später noch einzugehen sein – auch die Freiheit neuer Ausrichtung in sich trägt.⁸⁹ Sprache erweist sich an dieser Stelle als „Werden im Sein“, als „Be-Deutung im Beliebigen“.

Zusammenfassend lässt sich sagen: „Der Trieb an sich“ ist *Ur-Kraft* des Lebens, die Sprachstruktur aber *Ur-Formende* wirklicher Existenz – die nun über Primär- und Sekundärsystem bis in die Realisierung von individueller Identität voranschreitet.

Noch einmal steht hier die Frage vor uns, was denn nun am Anfang steht, ob Tat oder Wort. Zu antworten wäre aus jetziger Sicht, dass die Sprache immer als ein Aspekt des Triebs, des zur konkreten Umsetzung Drängenden, erscheint und darin zur Gestalt und Begrenzung schaffenden Komponente wird, dass aber der Trieb selber immer auch ein Aspekt der Sprache ist und nur in dieser Verbindung etwas aus dem Wort überhaupt werden *möchte* beziehungsweise kann. Dies führt uns in eine erstaunliche Nähe zur ersten Logosqualität, nämlich jener dem Wort untrennbar anhaftenden Sehnsucht und jener dem Begehren unabdingbar eingegebenen Wortqualität. Wir werden in der anschließenden „Zwischenbilanz“ darauf zurückkommen. Doch werfen wir vorerst noch einen Blick auf die Konsequenzen einer in dieser Weise „tiefgreifenden“ Sprachstruktur für die analytische Praxis.

Zur Sprachpraxis

Es bedeutet für den Analysanden: Weiterhin ist er reflektierender Beobachter seiner selbst. Und weiterhin ist er in seinem Sprechen einer, der seine gewordene Textur sichtbar werden lässt. Das zu Filz Verkommene versucht er dabei aufzulösen und im Hin- und Hersprechen mit der Analytikerin neu und durchlässiger zu gestalten.

Ganz grundsätzlich ist er in seiner Existenz aber bereits „aufs Wort gesetzt“. Bevor er Sprechender wurde, ist er ein Gesprochener. Und es ist die Qualität jenes Grundwortes, welches ihn werden oder auch sein lässt, welches über seine Bedeutung, nicht nur im Sinne seines So-Seins, sondern seiner Existenz oder Nichtexistenz überhaupt entscheidet. Es ist das Wort, welches ihn nicht nur im Einzelnen, sondern als Ganzen begründet. Um das eigene Grundwort zu entlarven und in seiner negativen Setzung dort zu erspüren, wo es ganz grundlegend – oder in diesem Falle Grund entziehend – wirkt, wird der Analysand das Risiko auf sich nehmen müssen, in die

⁸⁹ Siehe v.a. IX. 3. (Ricoeurs Symbolbegriff).

Tiefe seiner Nichtexistenz hinabzutauchen. Denn wiederum kommt das Phänomen einer doppelten Niederschrift zu Tage: Auch wenn der Analysand um ein solch negatives Grundwort im bewussten Denken weiss, wird er sich von ihm doch nicht befreien können und kann der nötige Widerspruch nicht wirklich Wurzeln fassen, wenn er es nicht auch dort hört und empfindet, wo zu hören es ihm hundert Widerstände längst verbieten – eingesetzt sozusagen als Bollwerk gegen die eigene Zerstörung, die dann umso mehr ihr Unwesen treibt. Diesen Weg ins Nichts wiederum wird der Analysand nur tun, wenn ihm eine in besonderer Weise *zusprechende* und in gewisser Weise Absicherung gewährende Beziehung von seiten der Analytikerin dazu Grund gibt. Wir werden in Kapitel VII genauer darauf eingehen.

Es bedeutet für die Analytikerin: Weiterhin unterstützt sie den Analysanden in seinem „Über-Denken“ und weiterhin ist sie beteiligt an der Deutungsarbeit „mittendrin“ in seiner Textur.⁹⁰ Neu kommt dazu, dass sie in einer ganz *grundlegenden* Weise zur Zusprechenden wird, ohne dass sie dabei von Anfang an inhaltlich explizit wäre. Sie selber kennt ja mögliche Negativseiten des Grundwortes des Analysanden noch nicht. Es ist also eine ganz besondere Sprach-Beziehungsqualität, die sich zwischen Analytikerin und Analysand etablieren muss. Dem genauer nachzugehen gehört wiederum ins Kapitel VII.

Wir stellen in diesem Zusammenhang noch die Vermutung auf, dass die Analytikerin nur dann auf dieser „untersten“ Sprachebene zu wirken vermag, wenn sie sich selber als „Zugesprochene“ erfährt. Nur so kann sie sowohl das letzte Hinabsteigen des Analysanden – oder ist es ein Sich-Fallen-Lassen? – selber zulassen und zugleich über ihre sprechende Person etwas von neu begründender Wortqualität vermitteln.

Angemerkt sei, dass, was wir hier als idealen Prozess beschreiben, immer nur bruchstückhaft zur Realisierung kommt – auch wenn das bestätigende Grundwort dann doch ein *ganzes* ist, was uns aber in ein anderes Kapitel führt...

Es bedeutet für das analytische Setting: Der Vorwurf allzu grosser Kopflastigkeit des analytischen Prozesses wird nun entschieden hinfällig, denn das Wort erweist sich von der *Basis* her als *grundlegend*.

Dabei scheint uns, dass dort, wo sich die Sprachsetzung zwischen Existenz und Nichtexistenz bewegt, sich nun doch eine Tür ins Transzendente öffnet, ein Zugang nämlich zu jenem Ort, woher solche Sprachstruktur

⁹⁰ Siehe 3.3.1 und 3.3.2.

und damit verbunden die Lebensenergie, der Lebenswunsch überhaupt herkommen. Es ist, als täte sich ein Ort von Freiheit hinter oder unter dem analytischen Geschehen auf, dessen Fürwahrhalten ganz grundlegend die Qualität des Geschehens beeinflusst.

Ein drittes Wort ist im Raum, im Dialog mit den zwei Wortweisen von Analysand und Analytikerin. Und dieses Wort ist eigentlich der Raum selbst, aus dem gesprochen wird. So haben auch Analysand und Analytikerin das Recht zu schweigen. Und zu hören. Deshalb wird auch der Raum, in welchem die Analyse stattfindet, in seiner Anordnung, in seiner eigenen Struktur nicht leichtfertig verändert. Denn er symbolisiert den *unabhängigen* Raum, welcher sowohl der Analytikerin wie auch dem Analysanden zur Verfügung steht, nicht aber ihnen gehört – im Moment des analytischen Geschehens.

4. Zwischenbilanz zu IV und V

Bei der folgenden Bestandesaufnahme geben wir nicht vor, interesselos zu sein. Was wir suchen und erhoffen, ist das Sprachgeschehen, das als Ereignis *von Grund auf* in unserem Dasein wirkt. Implizit hat diese Ausrichtung den Gang unserer Untersuchungen beeinflusst und unter verschiedenen möglichen Hypothesen zur Auswahl der jetzt bevorzugten geführt. Dabei haben wir uns doch so weit als möglich an einen unseren Kenntnissen zugänglichen, wissenschaftlichen Rahmen gehalten und nur innerhalb dessen von einer gewissen Interpretationsfreiheit Gebrauch gemacht.

Zwei Dinge bestärken *le bien fondé* unserer Erkenntnisse: Zum einen ist es die Rücksprache mit der jeweiligen analytischen Sprach-Praxis, die uns konkreten Erfahrungshintergrund liefert und das systematisch Zusammen-gedachte im einzelnen bestätigt. Zum anderen ist es die Verheissung des biblischen Wortes, nämlich dass dieses Wort zum Anlass wahren Lebens und wahrer Freiheit wird, und zwar hier in der Welt. So müsste es sich doch auch im ganz Weltlichen aufstößern und herausdeuten lassen, was im bis jetzt betrachteten psychoanalytischen Prozess in beachtlicher Weise der Fall sein könnte.

Folgende Zwischenbilanz können wir ziehen: Am Anfang unserer Untersuchung begegneten sich zwei Positionen: Eine theologische, die ein ursprünglich affektloses Wortgeschehen postulierte⁹¹, und eine psychoanalytische, die den Trieb dem Wort klar voranstellte.⁹² Dem entsprach in gewisser Weise die theologische Auffassung eines Sprachereignisses (Logosereignisses) vor jeglichem Tun und Treiben und die psychoanalytische Auffassung eines triebbestimmten Handelns vor möglicher (logischer) Sprachfindung. Der Verlauf unserer Untersuchungen hat die beiden Positionen einander nähergebracht und das eine im anderen wirken lassen. Dabei ist noch eine Begriffsklärung nötig.

4.1 *Trieb und Sehnsucht*

Als erste Logosqualität ist uns im theologischen Bereich die Sehnsucht begegnet. Sie ist genau genommen nicht nur Affekt – wie es dort genannt wurde –, sondern entspringt, insofern der Affekt den eigentlichen Trieb nur repräsentiert, dem Triebhaften selbst. Sie ist allerdings als Sehnsucht des *Logos* bereits durch das Wort – in diesem Fall den Ruf – gewirkt. Sie hat in ihrer Trieb-Anteilnahme, das heisst in ihrer Energetik, eine bestimmte Qualität.

⁹¹ Siehe IV. 4.2.

⁹² Siehe V. 1.

Wir sind uns allerdings bewusst, dass auch mit dieser qualitativen Präzisierung die Verbindung zwischen analytisch Triebhaftem und Logossehnsucht etwas gewagt erscheinen mag. Und es macht die Situation nicht einfacher, dass Freud den Trieb in der Hauptsache auf sexuelle Impulse und Wünsche reduziert hat. Durch diese Grundannahme hat Freud sich insbesondere eine Grundaversion kirchlicher Kreise eingehandelt.

Wir haben den Aspekt der sexuellen Grundkomponente im psychoanalytischen Denken allerdings bisher nicht hervorgehoben, denn er scheint uns für unseren Gedankengang nicht problematisch. Im Gegenteil: Wenn das Wort wirklich Fleisch wurde, dann ist nicht einzusehen, weshalb es nicht auch und zuallererst im fundamentalen Lebensenergiebereich wirken sollte – einem Bereich, dem es einerseits durch seinen strukturalen und andererseits durch seinen symbolhaften Charakter eine Möglichkeit der Begrenzung und Vieldeutigkeit öffnet. Im Gegensatz zu einem wortundurchdrungenen Triebgeschehen (falls es das überhaupt gäbe) legt es so ganz neue Sinn- und Umsetzungsbereiche frei.

Wichtig in der gewagten Verbindung von (sprachdurchwirkt) Trieb und (Logos-) Sehnsucht ist Folgendes: Theologische und psychoanalytische Ausrichtung – so wie wir sie aus eigener Interpretation dargestellt haben – erweisen sich in klarer Gegenposition zu dualistischen Tendenzen, die ihrerseits Logos und Trieb voneinander zu trennen suchen. Interessant ist dabei, dass, was in der Theologie meist als eine Bewegung von oben nach unten dargestellt wird, in der Psychoanalyse eigentlich zur Bewegung von unten nach oben wird. Der Himmel, die Schwelle ins Transzendente – das Unvordenkliche – liegt in der Psychoanalyse zuunterst und unter dem „Trieb an sich“, dort nämlich, wo die Sprache bereits zu wirken beginnt, wo noch nichts differenziert existent ist. Das heisst, dass es auch keinen Zugang dazu gibt, ohne in die eigene – wortgewirkte – Triebwelt hinabzusteigen, was in gewissem Sinne auch bedeutet, die „Hölle“ triebhafter Unfreiheit zu durchschreiten.

Freud selber hält allerdings an einem bescheidenen Himmel triebfreier Existenz im „Über-Denken“ fest. Es ist jener Gott Λογος, der das rationale Denken verkörpert, das aber nur die relativ freisichtige Spitze des Eisbergs darstellt und keineswegs dem freisetzenden Grund aller Existenz näher kommt.

In der Theologie hingegen wird der Himmel traditionell *über* allem gesehen und steigt der Logos von dort hinab in Lebensbedingtheit. Der Zugang zu solchem Himmel scheint deshalb nicht selten im Entfliehen und Verneinen unterer Regionen zu liegen, was den Logos wie gesagt nicht wirklich Fleisch werden lässt. Zudem hat auf Grund solch bildhafter Topografie, die uns allzuleicht eine Analogie mit der Örtlichkeit unseres Sprachdenkens nahelegt – nämlich oben im Kopf, über allem Triebhaften – die

Theologie in ihrer eigentlichen Logosauffassung nicht selten auch einen „logistischen“ Einschlag.

Interessant ist jedenfalls, dass in der Psychoanalyse Sprachgeschehen als etwas entdeckt werden kann, das „von unten“ kommt und von unten freisetzt – obwohl es Freud eigentlich ursprünglich in die oberen Regionen des Denkens setzte – und dass in der Theologie Triebhaftes (als Sehnsucht) etwas ist, das von oben zu uns herabsteigt und in einer ersten Weise Leben gibt, obwohl es die theologische Tradition gerne in die alleruntersten Regionen verbannte. Diese Umkehrung vermag vorgefasste Bildlichkeit zumindest zu durchbrechen und neuen Symbolgehalt zu eröffnen.⁹³

4.2 Analytisches und theologisches Sprachgeschehen

Was nun aber Theologie und Psychoanalyse in gleicher Weise eignet, ist der Dialogcharakter des Logos. In beiden Bereichen ist er es, der jeglichen „Monismus“ durchbricht – sei es den Monismus von Q oder die Einheit des in sich eingerollten, präexistenten Seins.⁹⁴ Er ist es weiter, der, indem er Struktur gibt, auch Begrenzung schafft, was erst Beziehungsmöglichkeit und Freiheit in der Existenz bedeutet – wobei eine pervertierte Logosauffassung auch die Gefahr festgefahrener Setzung und Gesetzmäßigkeit in sich birgt. Und er ist es schliesslich, der im unterschiedlich Gewordenen weiterhin Auseinandersetzung und Verbindung sucht und so in inklusiver Weise aus dem Gegensätzlichen wiederum neue Existenz zu schaffen vermag.⁹⁵

Wobei wir in solcher Zusammenschau nicht nur Logos-Sehnsucht und Triebgeschehen, sondern auch analytisches und theologisches Sprachgeschehen in enge Berührung bringen. Dazu die folgenden Überlegungen: Reden wir aus theologischer Sicht vom göttlichen Wort- oder Sprachgeschehen, so erfassen wir dies immer nur in inkarnierter Form, weil unser eigenes Denken, Reden und Begreifen menschlich ist. Auch ist eine theologische Abhandlung, die viel vom göttlichen Wort handelt, nicht *a priori* Gott-vermittelnder als irgendein anderes Buch, das vielleicht nur in impliziter Weise Gotteserfahrung zum Ausdruck bringt. Entscheidend ist

⁹³ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der von Bultmann aufgeführte Hinweis, dass die $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des göttlichen Logos auch mit $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (Kraft) in Verbindung gesetzt werden kann (siehe IV. 1.1.2, Anm. 4).

⁹⁴ Siehe IV. 4.3.

⁹⁵ Wo die Suche nach Existenz und zugleich Verbindung im Logos überwiegt, entspreche solcher Logos dem Erostrieb, in seiner gesetzlich dualisierenden Tendenz hingegen dem Thanastrotrieb, was wiederum an theologische Begrifflichkeit anklingt (das Gesetz tötet...). Mehr zur Sprache des Eros und Thanatos siehe unter VII. 4.2.

das Folgende: Es geht, ob es sich nun um theologisch betrachtetes oder analytisch angewandtes Sprachgeschehen handelt, darum, ob dieses Sprachgeschehen der Dimension des Anderen, Unverfügbaren Raum eröffnet oder ob es nur im Selbstgesprochenen und Selbstkontrollierten verhaftet bleibt. Es geht um eine bestimmte *Qualität*. Nun scheint gerade das konkrete analytische Sprachgeschehen dem unverfügbaren Wortraum in besonderer Weise Rechnung zu tragen, wie unsere vorgängigen Überlegungen aufgezeigt haben. Es besitzt in dieser Hinsicht – als inkarnierte Erscheinungsweise – also auch theologische Qualität. Wir können, von daher gesehen, eine zumindest experimentelle Begriffsüberschneidung verantworten.⁹⁶

Zusammenfassend halten wir hier noch einmal fest: Von Anfang an ist Trieb im Sprachgeschehen – von unserer Prolog-Interpretation her gedacht –, und von Anfang an ist Sprachgeschehen im Trieb – von unserer Analyse-Auswertung her verstanden. Unten und oben kommen durcheinander. Diese Durchmischung der Ebenen und Bereiche ist nun weiterzutragen ins nächste Kapitel, wo es um das konkrete Gestaltwerden des Logos und im besonderen um den Aspekt der Beziehung geht.

⁹⁶ Die Überlegungen zum Wort-Raum werden in IX. 3. weitergeführt.

VI Zur Wortgestalt im 4. Evangelium: „Das Wort wurde Fleisch – der harte Brocken“

1. Prolog: 1,14

1.1 Einleitende Gedanken

Im vorhergehenden theologischen Kapitel (IV) haben wir darüber nachgedacht, was die Qualität des Wortes sei, das Existenz zu schaffen vermag. Wir sind dabei der *rufenden Sehnsucht* begegnet. Im Folgenden geht es nun darum, die Wortqualität in der Existenz selber näher zu betrachten, dort, wo sie konkrete Gestalt annimmt.

«Das Wort wurde Fleisch», heisst es im Vers 14 des Prologs, «und es wohnte unter uns und wir schauten seine Bedeutung,¹ eine Bedeutung, wie sie der Einzige von seinem Vater hat, voll Gnade und Wahrheit.» Ausgelegt wird dieser Vers als noch einmal ausdrücklich formulierte Aussage zur Menschwerdung des Logos in der Person von Jesus. Welche Wortqualität wohnt nun diesem Menschen Jesus inne, beziehungsweise wie kommt der Logos in ihm zur Sprache? Und was bedeutet dies für unser eigenes Menschsein? So könnten wir die Fragestellung für den nächsten Gedankenschritt formulieren. Es geht insbesondere um Beziehungsgeschehen und um die Frage, wie dieser „fleischgewordene Logos“ in unserer Wirklichkeit redet.

Wir setzen im Folgenden den Vers 14 in Bezug zu einer *Rede*, die (unter Einbezug zweier vorausgehender Wundergeschichten) zur Grundlage für das Aufspüren unserer zweiten Logosqualität wird. Es handelt sich um die sogenannte Brotrede im 6. Kapitel des Evangeliums. Sie erläutert in prägnanter Form die Aussage von Joh 1,14 und enthält zugleich eine Art Abendmahlstext, was in besondere Nähe zu unseren Ausgangsfragen führt.

„Harter Brocken“ nennen wir diesen folgenden Abschnitt. Denn selbst den Jüngern gab das, was Jesus hier aussagt, schwer zu beißen (6,60).

1.2 Das Wort im *σάρξ*-Bereich: Aspekt des Verweilens

Nicht wirkungslos hat der Logos in seiner Sehnsucht gerufen – Schöpfung ist durch ihn entstanden. Dabei bleibt er nun nicht ausserhalb des

¹ Wir erinnern daran, dass wir das griechische Wort *δόξα* im Sinne eines Denkanstosses – statt mit „Ruhm/Herrlichkeit“ mit „Bedeutung“ übersetzen (siehe IV. 1.1.2, Anm. 4).

Gewirkten, sondern nimmt im Geschaffenen selber Gestalt an. Weiterhin steht er in schöpferischer Beziehung.

Wenn sich die Fleischwerdung des Wortes in Vers 14 des Prolog ganz auf die *Menschwerdung* ausrichtet, so heisst das nicht, dass schöpferisches Wortgeschehen – nun in seiner zweiten Qualität – sich allein auf menschliches Dasein beschränken würde. Der Begriff *σάρξ* (Fleisch) erlaubt, darin grundsätzlich alles Geschaffene in seiner irdischen Bedingtheit zu erkennen, wie ja auch in den vorangehenden Versen des Prologs von der ganzen Schöpfung die Rede war. Der Evangelist stellt selber die Gesamtheit des Kosmos vor die Gestalt des Einzelnen.² Das Evangelium in der uns vorliegenden Form ist aber doch in erster Linie Botschaft für die Menschen. Also führt auch kein Weg am spezifischen Menschsein vorbei. Gefragt ist das Wort, das in dieser *conditio humana* spricht. Aus der menschlichen *Verantwortung* heraus vermag das aufgenommene Wort dann auch im umfassenden Sinne zu wirken.

Nun hat die Aussage *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*³ seit jeher und wie kaum eine andere Stelle im Neuen Testament sich als Weichenstellung erwiesen, an welcher theologische Geister sich scheiden.⁴ Historisch bedeutende Kirchenkonzile⁵ haben davon gehandelt und darüber gestritten. In der „Zweinaturenlehre“ wurde damals versucht, eine *theologisch* nachvollziehbare Erklärung für das Inkarnationsgeschehen zu finden. Auch beim Abendmahlsstreit in der Reformationszeit ging es letztlich um die Frage, wie göttlicher Logos und irdisch-menschliche Bedingtheit zusammenkämen und wie das erste in der zweiten Gestalt annehmen könne.⁶

Eine besondere theologische Richtung hat diese mehr oder weniger konkret verstandene Verbindung und Transformationsbewegung immer radikal von sich gewiesen. Wir haben sie in ihrem Ursprung als gnostische

² Dass sich das Christusgeschehen auf die ganze Schöpfung bezieht, ist zur notwendigen Erkenntnis heutigen theologischen Denkens geworden. Davon zu abstrahieren, hiesse sich einer grundlegenden Dimension menschlichen *σάρξ*-Seins zu verschliessen, nämlich der existentiellen Abhängigkeit von einer ökologischen Lebensgrundlage (die in sich selbst wiederum Logosqualität trägt). Dieser universale Aspekt des Christusgeschehens wurde – in systematisch-theologischer Weise – z.B. von der Prozesstheologie herausgearbeitet (z.B. J.B.Cobb Jr./D.R. Griffin, Prozesstheologie, v.a. Kap. 4: „Eine Theologie der Natur“, und Kap. 9: „Die globale Krise und eine Theologie des Überlebens“).

³ *Und das Wort wurde Fleisch.*

⁴ Vgl. III. 2.1.2.

⁵ Z.B. die Konzile von Nicaea (325), Chalcedon (451) und Konstantinopel (553).

⁶ Vgl. I. 1.1.4.

beziehungsweise doketische Ausrichtung kennengelernt. Auf dem Hintergrund dualistischer Weltansicht ist ihr – trotz affirmativer Prologaussage – das Ansinnen einer wirklich Mensch gewordenen Göttlichkeit unerträgliche Blasphemie. In mehr oder weniger ausgeprägter Form durchzieht solche Grundhaltung die Zeiten bis in unser Jahrhundert. Wir wissen, dass je nach Sichtweise sich auch Entsprechendes aus dem 4. Evangelium herauslesen lässt.⁷

Demgegenüber galt und gilt es auf der anderen Seite umso mehr als *christliches* Kriterium, das Inkarnationsgeschehen für wahr zu glauben und theologisch auf Vers 14 aufzubauen. Das Unfassbare seiner Aussage wird damit zum kreativen Element und veranlasst dazu, theologische Erklärungsversuche stets neu zu überdenken.

Auffallend ist nun, dass dieses Inkarnationsereignis, das zuerst einmal eine uneingeschränkte Zusage zur irdisch-menschlichen Wirklichkeit beinhaltet und eigentlich nichts anderes als die theologische Kurzfassung der Weihnachtsgeschichte und in ihrer tieferen Deutung auch der Passions- und Ostergeschichte ist,⁸ in der dogmatischen Behandlung oft einen eigenartig negativen Unterton erhält. Beinahe könnte auch in der reformierten Tradition unseres Jahrhunderts zuweilen von einer Art *postgnostischer* Anwendung gesprochen werden. Sie zeigt sich darin, dass *σάρξ*-Sein in vorweggenommener Weise schon als grundsätzlich sündhaft angesehen wird und *σάρξ*-Werden deshalb *a priori* in verwerfliche Regionen führt.

Zwar ist es verständlich und wohl auch zutreffend, wenn etwa Bultmann in seinem Johanneskommentar vom *Ärgernis* der Fleischwerdung des Logos redet.⁹ Denn es wird in dieser schlichten Gestalt des gewöhnlich-irdischen Jesus, in welchem nur gläubiges Schauen die Gottesdimension in ihrem paradoxalen Auftreten zu erfassen vermag, die illusorisch-gloriose Gottesidee des Menschen angegriffen – und damit dem eigenen Vergötzungswunsch Abbruch getan.

Bedrängend ist es hingegen, wenn es den Anschein macht, als hätte sich der Logos in einer Form von Liebe, die dann eher bitterer Pflicht gleicht, in den *σάρξ*-Bereich hineinbegeben, um ein *theologisch* zwar notwendiges, aber nicht von liebender Sehnsucht inspiriertes Werk zu vollziehen. Bereits scheint vergessen, dass der Logos eben noch selbst die ganze *σάρξ*-Wirklichkeit aus dieser ihm eigenen schöpferischen Sehnsucht geschaffen

⁷ Vgl. III. 2.1.2.

⁸ Das heisst, es geht um Verkündigung, die, wenn sie auch zuerst in ihrer unerwarteten Dimension erschreckt (Luk1,29), in ihrer Bedeutung zur Freude wird (Luk1,46ff).

⁹ Bultmann, Das Evangelium des Johannes 39.

hat. Da es Schöpfung ist, liegt dem $\sigma\rho\xi$ -Sein zwar durchaus die Möglichkeit verschiedener Ausrichtung inne, auch die mögliche Negierung des eigenen Existenzursprungs.¹⁰ Das $\sigma\rho\xi$ -Sein an sich ist aber nicht negativ zu belasten, denn das Evangelium hält ihm *im Grunde* vollen Zuspruch offen.¹¹

Wo also gnostisch-leiblichkeitsfeindliche Haltung weitergeistert – wenn auch nicht als expliziter Substanzdualismus, sondern eher als impliziter Moralismus – und das Inkarnationsgeschehen die eigene Einstellung zum $\sigma\rho\xi$ -Sein nicht grundlegend verändert hat, ist über die Bedeutung von Vers 14 weiter nachzudenken. Hier muss das fleischgewordene Wort noch tiefer greifen.

Wir legen deshalb in diesem Abschnitt, der vom Eingehen einer positiven Beziehung zwischen Logos und Sarx handelt, den Akzent auf die erläuternde Aussage: «Und er wohnte unter uns.» Er verweilte – und verweilte vielleicht sogar gerne – in diesem Sein, um diesem wiederum neue Existenzmöglichkeit zu geben, auch wenn dies zum nicht nur einfachen Weg für eben diesen Logos wurde.¹² Dies bedeutet nichts anderes, als dass es *a priori* nichts seiner Wohnung Unwürdiges gibt in unserem irdisch-menschlichen $\sigma\rho\xi$ -Sein.

1.3 Und wir schauten seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – seine „Bedeutung“

«Das fleischgewordene Wort wohnte unter uns und wir sahen seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$, [...] voll Gnade und Wahrheit.» Das eben Erläuterte muss noch vom Be-

¹⁰ Siehe III. 2.1.2.

¹¹ Wir verzichten hier auf ausführliche Zitate und beschreiben mehr eine Art Grundstimmung, die uns bei einigen protestantischen Theologen – meist älterer Generation – entgegentritt (z.B. Barth, Brunner, Zimmerli). Exemplarisch steht die folgende Formulierung: «Die Fleischwerdung ist unter den Gesichtspunkt „Leiden“ zu stellen. Die Knechtsgestalt selber ist das Leiden, die Hinunterbewegung in die Niedrigkeit der menschlichen Existenz, die im Kreuz gipfelt.» (Brunner, *Der Mittler* 462). Demgegenüber schreibt Schweizer: «Die Nuance des Sündigen oder zur Sünde verlockenden [im johanneischen $\sigma\rho\xi$ -Begriff] fehlt völlig [...]. Ihren Charakter als sündige bekommt die Welt nicht durch die $\sigma\rho\xi$, sondern erst durch ihren Unglauben» ($\sigma\rho\xi$, ThWNT Bd VII 139).

¹² Barth hat darauf hingewiesen, dass im Ausdruck $\epsilon\sigma\kappa\eta\nu\omega\sigma\epsilon\nu$, *wohnen*, Mehrdeutigkeit liegt, u.a. auch die Bedeutung *zelten, vorübergehend zu Besuch sein*. So werde auch der Aspekt des *Fremdseins* im Wohnen des Logos $\epsilon\nu$ $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ mit ausgedrückt (Barth, *Johannesevangeliums* 115). Dieser Gesichtspunkt ist wichtig und gehört unserer Meinung nach zum grundsätzlich *dialogischen* Beziehungsverhältnis des Logos – auch $\epsilon\nu$ $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$. Es bedeutet allerdings noch keine (Ab-)Wertung des $\sigma\rho\xi$ -Bereichs. Der dialogische Beziehungscharakter des Logos wird im Folgenden noch weiter entwickelt.

griff der δόξα her betrachtet werden. Wir haben erwähnt, dass wir als Übersetzung hier das Wort „Bedeutung“ verwenden.¹³ Nun ist allerdings bereits im Prolog, im Vers 14, diese *Bedeutung* des Logos in seinem σάπξ-Sein eine doppelte: Es geht einerseits tatsächlich um die von uns hervorgehobene positive Bezugnahme des Logos zur irdisch-menschlichen Wirklichkeit. Wo er sich aber darauf einlässt, bleibt dem Logos auch das Leiden an dieser Wirklichkeit nicht erspart. Es geschieht dort, wo die Möglichkeit des Geschaffenen zur Gottesverneinung sich durchsetzt. Die Souveränität des Logos wird daran zerbrechen, was allerdings erst das Eigentliche seiner Göttlichkeit sichtbar macht – als *Gnade und Wahrheit*. Mit anderen Worten: Die Kreuzeserfahrung ist nicht wegzudenken aus dem Satz: «Und wir sahen seine Bedeutung/Herrlichkeit.»

Nun entspricht eine vielschichtige Bedeutungsbesetzung grundsätzlich der theologischen Darstellungsweise des 4. Evangeliums. Wir haben schon in verschiedener Hinsicht darauf hingewiesen.¹⁴ Dies erschwert aber das Vorhaben, in der einzelnen Textinterpretation nur einen Aspekt herauszugreifen. Unweigerlich wird dabei der Vielseitigkeit der jeweiligen Aussagen unrecht getan.

Wir stehen also für das Folgende vor der schwierigen Aufgabe, positiv-schöpferische σάπξ-Beziehung einerseits und Kreuzeserfahrung andererseits je für sich und doch als eines zu denken beziehungsweise die beiden Aspekte zueinander in Bezug zu setzen. Dies führt uns in die Sorgfalt, weder plattem Weltpositivismus noch einer prinzipiellen Weltverwerflichkeit das Wort zu reden. Gelingen wird dies nur, wenn auch in der Kreuzeserfahrung echte Liebe zur σάπξ-Wirklichkeit aufleuchtet und wenn im unbelasteten σάπξ-Logos-Bezug die Möglichkeit des Gebrochenseins nicht ausgeblendet wird.

¹³ Siehe IV. 1.1.2, Anm. 4.

¹⁴ Siehe v.a. III. 2.1.2, Anm. 49; III. 2.2.2 und IV. 1.1.2. Ein weiteres Erklärungselement dieser Vieldeutigkeit ist die Tatsache, dass im 4. Evangelium narrative und thematische Struktur in besonderer Weise ineinander verwoben sind. So ergibt sich einerseits im Narrativen eine progressive Bedeutungsentwicklung im Zeit- und Raumgeschehen des irdischen Jesus. Andererseits sind Vergangenheit und Zukunft in der einen Gegenwart des Jesus-Logos bereits versammelt: Der Logos verfügt in einer Art Überzeitlichkeit, die auch seine Prä- und Postexistenz enthält, über gegenwärtige Vieldeutigkeit. Dies ist insbesondere die Art der Beschreibung des Prologs, kommt aber auch in vielen Einzelaussagen Jesu zum Ausdruck, z.B. auch in den sogenannten „Ich bin“-Worten. Das Überzeitliche erklärt auch, weshalb Jesus trotz narrativem Rahmen im Grunde genommen alles vorausweiss und es in gewissem Sinne nur noch zu vollziehen braucht (mehr zum Aufeinandertreffen von narrativ-progressiver und thematisch-statischer Struktur unter 2.2).

2. Das 6. Kapitel in dreifachem Zugang: Identität im Dialog

Wir gehen hier davon aus, dass die Aussage $\text{καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο}$ grundsätzlich etwas mit Identitätsfindung zu tun hat. Wir haben den Logos bisher als eine in schöpferischer Sehnsucht wirkende Kraft des Rufens kennengelernt. Nun nimmt er selber Gestalt an und begibt sich in *identifizierbare* Wirklichkeit, wird fassbar in personaler Geschichtlichkeit.

Wobei die Identität des λόγος ἐν σαρκί sich nicht in einer Art Deckungsgleichheit zwischen faktischer und hintergründiger Wirklichkeit der Logosgestalt ausdrücken würde. Das 4. Evangelium wird nicht müde aufzuzeigen, dass ein primäres Sehen und Erkennen Jesu – nach dem „Fleisch“ – dessen eigentliche Wahrheit nicht erfasst (vgl. Joh 6,41-42).¹⁵ Hingegen lässt sich eine Art *dialogische* Einheit beziehungsweise Identität im σὰρξ gewordenen Logos vermuten. Sie setzt das Sichtbare in besonderer Weise zum Unsichtbaren in Beziehung. Dies entspricht der bereits festgestellten Grundeigenschaft des Logos als Dia-logos, die sich hier noch in neuem Lichte zeigt.¹⁶ Die *dialogische Identität* des λόγος ἐν σαρκί nun genauer darzustellen und zu interpretieren, ist Aufgabe der folgenden Überlegungen.

2.1 Struktureller Zugang: Identität im Bezugsnetz

Es war unsere ursprüngliche Absicht, uns auf die Verse 51c-58 und 63 des 6. Kapitels zu beschränken. Ein Blick in redaktionsgeschichtliche Untersuchungen hat gezeigt, dass ausgerechnet 51c-58 von einer Reihe von Exegeten als redaktioneller Zusatz und nicht als ursprünglich johanneischer Text angesehen wird. Kirchliches Interesse hätte zu diesem Einschub geführt, man habe die im 4. Evangelium fehlenden Einsetzungsworte und damit den Hinweis auf die eucharistische Tradition hinzufügen wollen.¹⁷ Heute wird allerdings vermehrt auch wieder die Gegenmeinung vertreten, dass dieser spezielle Abendmahlstext johanneischer Theologie durchaus entspreche. So sieht P.N. Anderson in Joh 6 eine literarische Einheit: «After considering thoroughly Bultmann's treatment of John 6, one must conclude, that there is insufficient stylistic, contextual and ideological evidence to suggest more than one author. In fact John 6 should be considered a basic authorial unity, although it was probably composed over several decades of

¹⁵ Schweizer schreibt: « Σὰρξ ist [...] die irdische Sphäre, die zur Beurteilung irdischer Dinge durchaus angemessen ist, die aber nicht genügt, wenn man den beurteilen soll, der aus einer anderen Sphäre kommt.» (σὰρξ , ThWNT Bd VII 139).

¹⁶ Siehe IV. 4.4. (Schluss).

¹⁷ So v.a. die bultmannsche Schule (vgl. Bultmann, *Evangelium des Johannes* 174). Zur Eucharistiepraxis in der johanneischen Gemeinde siehe III. 2.3.2.

oral and written development.»¹⁸ Anderson ist der Meinung, dass inhaltliche Spannungen im Text dem dialektischen Stil johanneischer Denkweise («dialectical style of his thinking») entsprechen. Diese Dialektik finde grundsätzlich Ausdruck in der johanneischen Christologie, die eine „sowohl/als auch“-Wahrheit in sich trage.¹⁹

Wir meinen, dass sowohl der diachrone wie auch der synchrone Zugang im 6. Kapitel Erkenntnisschritte erlaubt. Diachrone Überlegungen schärfen den Blick dafür, dass es sich hier in jedem Fall um eine redaktionelle *Komposition* handelt und die Art und Weise dieser Komposition – was die verschiedenen Artikulationen und auch inneren Widersprüche anbetrifft – mit theologischen Absichten verbunden ist.²⁰ Der synchrone Zugang hingegen hilft vermeiden, einzelne Passagen in ihrer Bedeutung zu isolieren und möglicherweise den Blick für das Ganze zu verlieren.

Denn in der genaueren Betrachtung fällt auf: Kapitel 6 stellt ein kunstvoll gearbeitetes, strukturell und inhaltlich verflochtenes Gefüge dar. In diesem Sinne trägt es bereits in sich selbst dialogischen Charakter und legt auch eine Schlussredaktion im johanneisch-theologischen Sinne nahe.²¹ Es liegt also die Vermutung nahe, dass sich die Bedeutung der Verse 51c-58(63) in besonderer Weise erfassen lässt, wenn wir sie in Bezug zu weiteren Elementen und Aussagen desselben Kapitels setzen. Im Hinblick auf unser grundsätzlich „relationelles“ Interesse legen wir im Folgenden den Schwerpunkt auf eine synchron-strukturelle Lesart.²² Mit Hilfe einer Reihe

¹⁸ Anderson, *Christology* 16.

¹⁹ Ebd. 164; vgl. z.B. Joh 1,1 und 14,28. Ebenso hat sich J.Beutler für die literarische Einheit der Brotrede ausgesprochen, u.a. weil er bereits im Vers 27 eine Ankündigung der Verse 52-59 erkennt. «“Eating“ and „Drinking“ of flesh and blood of the Son of Man would no longer be an eucharistic alternative to faith in Jesus as the Bread of Life, but the concrete form in which faith in Jesus is practiced in the celebration of the community», schreibt Beutler (*The structure of John 6* 126).

²⁰ Es wäre also durchaus denkbar, dass der Abschnitt 6,51c-58 vom Evangelisten (wenn wir diesen einmal als Hauptredaktoren annehmen) übernommen wurde (ähnlich wie schon der Hymnus im Prolog bzw. der dortige Logosbegriff), dann aber durch seine Platzierung wie auch Akzentuierung (z.B. wird das in einem eucharistischen Text eigentlich zu erwartende *σῶμα* mit *σάρξ* wiedergegeben) im Sinne johanneischer Theologie eine inhaltliche Entfaltung findet.

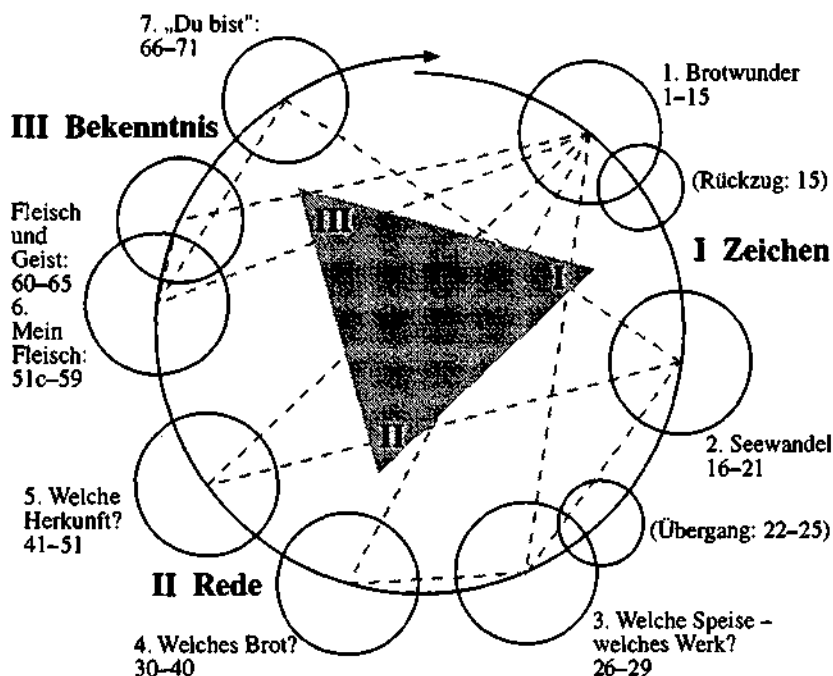
²¹ Barth vergleicht insbesondere die Brotrede mit einem *mittelalterlichen Flügeltat*, da sie in vielseitiger Hinsicht zu betrachten und mit den anderen Teilen des 6. Kapitels in Verbindung zu bringen sei (*Johannesevangelium* 319). Eine methodisch ausgearbeitete, umfassende Strukturanalyse des 6. Kapitels haben J.Calloud und F. Gemayt durchgeführt: *L'evangile de Jean* (I) 127ff.

²² Für eine weitere Diskussion einer diachronen bzw. synchronen Lesart des 6. Kapitels verweisen wir auf die Darstellung von Anderson (*Christology* 33ff.).

von graphischen Skizzen wird der komplexe Aufbau des Kapitels nun dargestellt und kommentiert.²³

2.1.1 Formaler Aufbau

Joh 6; I. Skizze: In dialogischer Beziehung



Drei Hauptelemente

Im 6. Kapitel lassen sich in der Hauptsache drei literarische Darstellungsformen unterscheiden (I-III): Zuerst zwei *Wundergeschichten* (beziehungsweise *Zeichenhandlungen*) (6,1-21), eine lange *Rede*, die grossenteils als Streitgespräch aufgebaut ist (6,[22]26-65), und schliesslich noch ein kleines Gespräch, das wir hier *Bekenntnis* nennen (6,66-71).²⁴

²³ Wiederum halten wir fest, dass es sich um *eine mögliche Interpretation unter anderen* handelt (siehe I. 2.1.3).

²⁴ Calloud/Genuyt weisen darauf hin, dass die Abfolge „Zwei Geschichten und eine Rede“ auch schon im Kapitel 2 und 3 des 4.Evangeliums die Grundstruktur ausmacht (ebd. 129).

Zwischen diesen drei Hauptelementen besteht eine erste Grundverbindung, denn die zwei Wundergeschichten (I) könnten in ihrer tieferen Bedeutung ohne die erläuternde Brotrede (II) nicht verstanden werden. Letztere wiederum bedarf des dritten Elements, des Bekenntnisses (III), damit ihre eigentliche Zielsetzung klar wird.

Steht dabei das erste Wunder, die Brotvermehrung, in besonders deutlichem inhaltlichem Zusammenhang zur Brotrede, so verweist das Bekenntnis seinerseits direkt auf den Seewandel zurück. Die dort geschilderte Christusoffenbarung findet in den Versen 68-69 volle, das heisst bekennende Antwort.²⁵

Sieben Einheiten

In einem weiteren Schritt lassen sich die drei Hauptelemente in sieben kleinere Einheiten aufteilen. Zusätzliche Verbindungen werden sichtbar. Eine erste liegt zwischen Einheit 1 und 2, den zwei Wundergeschichten (I). Calloud und Genuyt zeigen auf, dass die beiden Geschichten in komplementärem Verhältnis zueinander stehen: Die wunderbare Brotvermehrung hat die Menge der Leute (ὄχλος πoλύς) nicht verstehen lassen, wer Jesus wirklich ist. Im Wunder des Seewandels hingegen schauen die Jünger Jesus in seiner wahren, wenn auch unfassbaren Identität. Was sich im Brotwunder noch als äussere Handlung erwies, verdichtet sich im Seewandel zum existentiellen „Ich bin“-Erlebnis (ἐγώ εἰμι; 6,20).

Es folgen die Einheiten 3 bis 6, welche die Brotrede(II) in vier Abschnitte unterteilen.²⁶ Nach einem Übergangstext (22-25), der noch einmal den narrativen Bezug zu Abschnitt 1 und 2 setzt, werfen die Abschnitte 3, 4 und 5 je eine zentrale Frage auf, die sich vordergründig vor allem auf das Brotwunder bezieht. Welche Speise ist nötig zur wahren Sättigung, und

²⁵ Die von einigen Exegeten geäusserte Meinung, dass das Wunder vom Seewandel – wohl aus synoptischer Tradition übernommen – hier bloss eingeschoben sei und nicht eigentlich in die Gesamtkonzeption des Kapitels gehöre, können wir nicht teilen (so z.B. Ruckstuhl, mit besonders origineller Begründung [Die Speisung des Volkes 2002ff]). Den inneren strukturellen Zusammenhang in besonderer Weise aufgezeigt haben wiederum Calloud/Genuyt, *L'évangile de Jean* 129. Unsere Untersuchungen könnten zudem nahelegen, dem 6. Kapitel in seinem formal-inhaltlichen Aufbau einen gewissen *Relecture*-Charakter zuzumessen. Dies nach der Aussage von Dettwiler: «Relecture vollzieht sich grundsätzlich in der zweifachen Bewegung von explizierender Rezeption und thematischer Akzentverlagerung.» (Die Gegenwart des Erhöhten 48).

²⁶ Was die Unterteilung der Brotrede anbetrifft, lassen sich bei den verschiedenen Exegeten mehrere Varianten finden. Wir haben uns zur Hauptsache an den im Text gestellten Fragen orientiert, welche der Rede eine inhaltlich vorwärtsschreitende Dynamik geben.

welches Werk muss getan werden, um diese zu erhalten? (Abschnitt 3: 6,26-29); welches Brot ist das wahre Brot? (Abschnitt 4: 6,30-40); und worin besteht die eigentliche Herkunft Jesu? (Abschnitt 5: 6,41-51b). In zunehmendem Masse wird auch das Thema des Seewandels integriert: Im Gegenspiel von Frage und Antwort wird die wahre Identität Jesu mehr und mehr eingekreist und zum Zentrum der Auseinandersetzung gemacht. Bis dann Jesus in Abschnitt 4 der Brotrede,²⁷ ohne dass es noch einer weiteren Frage seiner Gesprächspartner bedurft hätte, zur entscheidenden Aussage kommt: Wer seine $\sigma\alpha\rho\chi$ - (und $\alpha\lambda\mu\alpha$ -)Existenz nicht genauso konkret ist wie damals das Brot im Brotwunder, damit aber auch seine – unfassbare – Identität in sich aufnimmt, wie es damals den schauenden Jüngern im Seewandel geschah, der findet nicht zur Essenz des Lebens. Das äussere Motiv des Brotwunders – die reale Speisung – und das innere Motiv des Seewandels – das gläubige Erfassen wahrer Identität – sind zur inneren Einheit geworden (6,51c-58).

Da allerdings die meisten der Zuhörenden auf der Ebene des Brotwunders stehengeblieben sind und nach wie vor nur die äussere Tat – das heisst das Materiell-Faktische – sehen, ist ihnen diese Rede unerträglich hart (6,60). Noch einmal weist Jesus deshalb darauf hin, dass sein $\sigma\alpha\rho\chi$ -Sein ein vom Geist beziehungsweise vom Logos belebtes ist. Dies macht seine besondere Identität aus und vermittelt eine neue Existenzweise im irdischen Dasein. Eine Existenzweise ist es, die Himmlisches und Irdisches zueinander in Beziehung setzt, wie nur der *Dia-Logos* im Logos dies vermag (6,60-65).

Abschnitt 7 (III) hält schliesslich in exemplarischer Weise fest, dass Petrus, indem er die wahre Identität Jesu erkennt und bekennt, sich selber als dem wahren Leben zugehörig erfährt. Das heisst, Petrus findet in der *dialogischen* Beziehung zu Jesus selbst neue Identität. Was er im Seewandel geschaut hat, wird jetzt zum ausgesprochenen Bekenntnis (6,66-69). Im voraussehbaren Verrat des Judas hingegen wird die drohende Möglichkeit eigener Existenzverwerfung aufgezeigt (6,70-71).²⁸ Deutlich wird, wie der

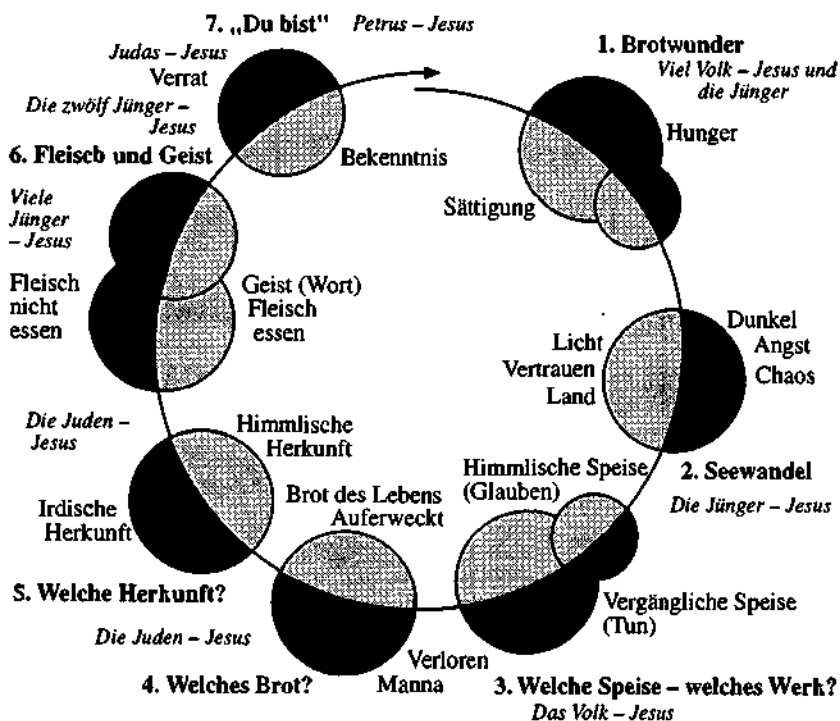
²⁷ Das heisst im 6. Abschnitt des Kapitels.

²⁸ Wenn Petrus allerdings Jesus als $\delta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bezeichnet, wird von einigen Exegeten angenommen, dass sich damit immer noch ein gewisses Nicht-erkennen verrät. Jesus ist in Wahrheit noch etwas anderes als „der Heilige Gottes“, wie sich in der weiteren Entwicklung und Offenbarung des Evangeliums zeigen wird. Dieses „Missverständnis“ leitet damit auch den weiteren Fortgang des Evangeliums ein. Mit Barth (Johannesevangelium 309) sind wir der Meinung, dass die (gewollte) Spannung hier aber auch zwischen grundsätzlichem Bekennen (Petrus) und Ablehnen (Judas) liegen könnte und es nicht so sehr um die korrekte Titelbezeichnung geht. Ganz ins Zentrale trifft auf alle Fälle die Aussage von Petrus: «Du hast Worte ewigen Lebens (6,68).»

formale Aufbau ins Inhaltliche weist. Gehen wir deshalb in einem nächsten Schritt auf das formal-inhaltliche Wechselspiel innerhalb der sieben Einheiten ein.

2.1.2 Wechselspiel der Symbolik (und Gruppengeschehen)

Joh 6; 2. Skizze



Die 2. Skizze hebt hervor, dass im 6. Kapitel (wie im ganzen Evangelium) zwei grundsätzlich verschiedene Qualitätsbereiche menschlicher Existenzweise einander gegenüberstehen: Ein Bereich des Lebens (das Innere des Kreises, als tragende *Mitte* der Existenz) und ein Bereich des Todes (das Äussere des Kreises, als Fern- und *Entfremdetsein* von der eigentlichen Existenz).²⁹ Jede Einheit hat an dieser Doppelqualität Anteil und bringt sie in mehrfacher Begrifflichkeit und Symbolik zum Ausdruck.

²⁹ Siehe III. 2.1.2.

Zuerst zeigt, wenn auch noch in verhüllter Form, das Brotwunder (Einheit 1), dass es zwei verschiedene Arten von Sättigung gibt: die irdisch vergängliche und jene, welche Jesus in einem tieferen Sinne anzubieten hat. Sie gibt Anteil am ewigen, das heisst am eigentlichen Leben. Die Menge der Menschen lässt sich allerdings an der irdisch-mirakulösen Speisung genügen. Sie übersieht das „Mehr an Bedeutung“.³⁰ Jesus muss sich schliesslich zurückziehen, damit er nicht zum Wundertäter vergänglicher Werke gemacht wird, wo er doch noch etwas ganz anderes ist.

In welchem Qualitätsbereich sich seine Identität offenbart, nämlich an der existenziellen Grenze zwischen Leben und Tod, kommt nun in der folgenden Einheit (2) zum Ausdruck. Die Geschichte vom Seewandel stellt in eindrücklicher Weise Todesgefahr und Lebensgewissheit einander gegenüber. Unterstrichen wird dieser Gegensatz durch eine besondere szenisch-symbolische Darstellung: Die Jünger sind in tiefe Dunkelheit geraten – Jesus wird darin zum Sichtbaren, er ist das Licht.³¹ Die Jünger sind im Sturm und in Gefahr unterzugehen – Jesus geht in Sicherheit und bewirkt auch die sichere Landung des Schiffes. Die Jünger leben in Schrecken, auch vor der Gottesoffenbarung – Jesus schafft und *ist* selber das Vertrauen.

Die folgende Brotrede (Einheiten 3-6) arbeitet ihrerseits mit weiteren Gegensatzpaaren: In der Einheit 3 weist Jesus darauf hin, dass die Menschen ihn suchen, weil sie im Brotwunder Sättigung erfahren haben. Ahnen sie nun doch etwas von diesem „Mehr an Bedeutung“, wonach sie sich im Grunde genommen sehnen? Denn, führt Jesus weiter aus, nicht vergängliche, sondern himmlische Speise gilt es zu erlangen. Was dazu die Grundlage schafft, ist nicht ein besonderes Tun und Mühen, sondern allein das „Werk des Glaubens“. Es geht um den Glauben an seine besondere Identität.

In Einheit 4 bezeichnet Jesus diese himmlische Speise als *Brot des Lebens*. Ausdrücklich setzt er dies mit seiner eigenen Identität gleich: «Ich bin

³⁰ Laut Calloud/Genuyt kommt dieses „Mehr an Bedeutung“ dadurch zum Ausdruck, dass noch viele Brotbrocken übrigbleiben. Dass diese Brotbrocken zudem für genau 12 Körbe reichen, verstehen die Autoren als Hinweis, dass es sich um einen „Bedeutungsvorrat“ handelt, der in symbolischer Weise den 12 Jüngern zur weiteren Verwaltung übergeben wird (Evangile de Jean 131). Es sei hier erwähnt, dass der Evangelist mit dieser Bedeutungsverlagerung nicht zwingendermassen einer ideologisch-asketischen Ausrichtung das Wort redet, die alle irdisch-menschlichen Bedürfnisse geringachten würde. Im Gegenteil: Das Irdische, indem es nicht isoliert in seinen Funktionsbereich gesetzt wird, sondern eine tiefere innere *Bedeutung* erhält, wird aufgewertet. Als Zeichen bzw. als Symbol ist es mehr, als was es ist. Etwas von diesem Verständnis findet sich z.B. in der alten Sitte, dass Brot nicht weggeworfen werden darf. Es geht nicht um das Brot, um die Materie allein, sondern um eine diesem konkreten Brot unabdingbar eingegebene *Bedeutung*.

³¹ Vgl. Joh 1,4ff «... und das Licht scheint in der Finsternis...».

das Brot des Lebens (35).» Dem gegenüber steht das *Manna*, welches die Israeliten in der Wüste empfangen. Es verkörpert – so der Evangelist – in seiner vergänglichen Wirkungskraft bloss vergängliche Speise und macht den Hungrigen weiterhin vom äusseren Objekt abhängig, statt ihn in seinem „Subjektsein“ zu sättigen. (Dies wird in der Einheit 5 noch weiter ausgeführt.)³² Zudem wird der Bedeutungsunterschied zwischen Mose und Jesus aufgezeigt. Der eine, Mose, handelt und wirkt nur im Irdischen, der andere, Jesus, ist selbst Vermittler zwischen Himmlischem und Irdischem, auf Grund seiner besonderen Beziehung zum *Vater*.³³ Jesus hat deshalb Vollmacht, so zu handeln, dass nichts an *Bedeutung* verlorengeht. Auch das Tote vermag er zum *Leben* zu auferwecken (6,40).

In thematischer Fortsetzung setzt Einheit 5 Jesu irdische und himmlische Herkunft einander gegenüber. Die Menschen um ihn herum halten für wahr, was sie wissen: Er ist Marias und Josefs Sohn, also einer, der in die Reihe der Vergänglichen gehört wie Mose und alle anderen auch. Wer aber glaubt beziehungsweise Glauben bekommt,³⁴ sieht mehr und erkennt in Jesus das Brot des Lebens, welches bleibende Existenz schafft.

Einheit 6 schliesslich bringt ein eigentliches Verwirrspiel – oder ist es Klärung? – der Gegensätzlichkeiten. Denn in seiner himmlisch lebensspendenden Dimension ist Jesus doch nichts anderes als $\sigma\rho\zeta$ (und $\alpha\iota\mu\alpha$). Das heisst, er ist dem $\sigma\rho\zeta$ -Sein ganz zugetan, wohnt ihm inne, hat sich ihm hingeeben. So muss er gegessen und in seiner inneren Identität empfangen werden. Was dem Tod angehörte, wird dann in bleibenden Bezug zum Leben

³² Calloud/Genuyt deuten den Mannabegriff als *mütterliche* Gabe: Es handelt sich um Lebensvermittlung im Bereich des Natürlich-Biologischen und damit Vergänglichen. Jesus hingegen, als „Brot des Lebens“, verkörpert und vermittelt das unvergängliche *Wort des Vaters*, das noch in einer anderen Weise Leben gibt (L'Évangile de Jean 144). Zu verstehen sind diese etwas heiklen, da leicht missverständlichen Zuweisungen auf dem Hintergrund Lacanschen Denkens wie auch einer gewissen Strukturalismus-Begrifflichkeit: „Mutter“ und „Vater“ wollen in diesem Fall bloss Funktionsbezeichnungen sein und nicht Rollenzuweisungen. Wir werden in IX. 3. und 4. auf die Funktion bzw. „Figur“ des Vaters und der Mutter zurückkommen, sie neu zu verstehen suchen und dann auch der Frage nachgehen, ob Jesus nicht unter beiden Aspekten verstanden werden kann.

³³ M. Rose hat darauf hingewiesen, dass der eigentliche und unakzeptable Affront von Jesus gegenüber der Mosestradition im Anspruch auf diese ausserordentliche Gottesbeziehung liegt. Denn dass Mose nicht selbst miraculöser Geber des *Manna* war, sei für die monotheistisch denkenden Zuhörer selbstverständlich gewesen (*Manna, Johannes-Studien* 95ff.). Der Aufsatz gibt wichtige Grundinformationen zum Mannabegriff und zu dessen Verwendung in der weiteren Traditionsgeschichte.

³⁴ Auch hier besteht Gegensätzlichkeit, indem der Mensch zwar im Irdischen selber handeln kann, im Himmlischen aber nur Empfangender ist.

gesetzt. Gemeint ist also Geist beziehungsweise Wort in solcher $\sigma\alpha\rho\chi$ – und $\sigma\alpha\rho\chi$ in solchem Geist und solchem Zuspruch (Wort), wie die folgenden Verse (60-65) noch einmal deutlich machen. Im Gegensatz der Argumentation (54-55/63) wird jeglicher Substanzdualismus klar aus dem Weg geräumt. Vertretern alleiniger $\sigma\alpha\rho\chi$ - beziehungsweise Geist/Wort-Theologie wird in typisch johanneischer Vieldeutigkeit³⁵ eine eindeutige Argumentationsbasis entzogen.

Im Glaubensbekenntnis der Einheit 7 wird dann die Frage von Tod und Leben noch in einer neuen Weise auf das Beziehungsgeschehen hin konzentriert: Wer den Logos in seiner wahren Identität – sowohl von Gott her wie auch $\acute{\epsilon}\nu \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ / im Fleisch – erkennt, findet selber *Leben $\acute{\epsilon}\nu \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$* . Er findet vom geschenkten Du zum Ich. Wer ihn verwirft, verschreibt sich hingegen dem Todesbereich. Er bleibt isoliert im Ego-Zentrismus. Gegenspieler sind hier Petrus und Judas als konträre Beispiele menschlicher Ausrichtungsmöglichkeit.³⁶

Das gross angelegte Geschehen zwischen Logos und Sarx konzentriert sich also in letzter Ausrichtung auf das Beziehungserlebnis „Du – Ich“. Darin manifestiert sich Identitätsgeschehen. Unterstrichen wird dies im 6. Kapitel durch die äussere Darstellung und Entwicklung des Gruppengeschehens.

2.1.3 Das Gruppengeschehen

Die Ausgangsposition ist im Brotwunder gegeben: Jesus, umgeben von seinen Jüngern, steht einer grossen Menschenmenge gegenüber. Von viel Volk ist die Rede, ein anderes Mal von 5000 Männern. Das Eigentliche kommt aber nicht in diesem Massenerlebnis zum Tragen. Wie der anschliessende Seewandel wiederum wegweisend zum Ausdruck bringt, geschieht es in der unmittelbaren Beziehungssituation. Diese hat, wie wir jetzt schon sagen können, den Charakter existentieller und individueller Begegnung.

In der Folge geschieht eigentlich nichts anderes, als dass die Menge der Menschen, welche die einzelne Person in ihrer persönlichen Situation nicht

³⁵ Oder ist es sogar johanneische Ironie? Der ganze Abschnitt könnte vom Blickwinkel johanneischer Ironie aus gelesen werden. Da werden zuerst Aussagen gemacht (oder übernommen...), die auf ein massiv „priesterlich-sakramentales“ Abendmahlsverständnis hinführen scheinen, um nachher den Lesenden vor Augen zu führen, dass es um eine noch ganz andere Ebene geht. (Vgl. dazu auch die Argumentationsweise in Joh 3,1-7; dort in bezug auf die „zweite Geburt“, was wohl mit (dem Sakrament) der Taufe in Zusammenhang steht.)

³⁶ Einer psychologisierenden Interpretationsweise folgend könnten wir annehmen, dass es sich hier um zwei Ausrichtungen in ein- und derselben Person handelt.

fassbar werden lässt, sukzessive reduziert wird. Die Begegnung mit Jesus verdichtet sich mehr und mehr zum eigentlichen Ich-Du-Erlebnis.

Am Anfang der Brotrede (Einheit 3) steht also noch einmal die undefinierte Menge des *Volkes* Jesus gegenüber (6,24). Mit der Einheit 5 wird dann eine Gruppe etwas präziser beschrieben. Jetzt sind es die *Juden*, die mit Jesus weiter diskutieren. Darauf hinzuweisen ist hier, dass der Begriff „Jude“ nicht eigentlich eine ethnisch-religiöse Bezeichnung ist, sondern als inhaltlicher Sammelbegriff verwendet wird: Es sind hier Menschen gemeint, die – immer aus der Sicht des Evangelisten – in ihrer Lebens- und auch Schriftinterpretation blind beziehungsweise verblendet sind und sich deshalb nicht persönlich vom lebendigen Christusgeschehen berühren lassen.³⁷

Viele der anwesenden Menschen (darunter wohl auch einige aus der Gruppe der sogenannten „Juden“) haben sich aber doch eine Zeitlang von Jesus herausfordern lassen und auch mit ihm sympathisiert. Nach den entscheidenden Aussagen von Jesus («Wer mein Fleisch isst...») in der ersten Hälfte der Einheit 6 ist von „vielen Jüngern“ die Rede. Allerdings beginnen auch diese jetzt zu murren. Die Rede wird ihnen zu hart – will heißen zu existentiell (6,60)? Trotz weiterer Erklärungen Jesu entziehen sich auch diese Sympathisanten einer weiteren Konfrontation (6,60-65).

Übrig bleiben die Zwölf, die ihrerseits in Petrus und Judas je einen persönlich-individuellen Repräsentanten finden. Das direkte Ich-Du-Verhältnis kommt nun klar zum Ausdruck: In seiner uneingeschränkten Bejahung wird Identität empfangen, in der gänzlichen Verleugnung wird sie verworfen.

2.1.4 Logos als Beziehungs-Dialogos

Wir beenden hier unsere formal-inhaltlichen Überlegungen und weisen auf ein interessantes stilistisches Phänomen hin: In unserer ersten Textanalyse (Kapitel IV), als wir nach einer ersten Qualität des Logos suchten, sind wir auf das Element des Stilbruchs gestossen. Es hat sich gezeigt, dass der Prolog formal so aufgebaut ist, dass es zu einem wiederholten Durchbrechen der Ebenen und Aussageweisen kommt. Bereits in der Art der Beschreibung tritt dort der Logos nicht „monistisch“ beziehungsweise als Monolog auf, sondern wird stilistisch und formal-inhaltlich als Durchbruch, als *Dia-Logos* inszeniert.³⁸

³⁷ Siehe auch IV. 3.3.4. Das Murren der Juden erinnert an Ex 16,7ff. Dort murren die Israeliten, weil sie in der Wüste nichts zu essen haben. Johanneische Ironie: Jetzt ist ihnen das Brot des Lebens vorgesetzt und noch immer murren sie!

³⁸ Siehe IV. 2.1.3.

In unseren Untersuchungen zur Brotrede liegt nun, über die erste Durchbruchs-Qualität hinaus, der Akzent auf dem Beziehungsgeschehen, das sich in neuer Weise zwischen Logos und *óραξ*-Bereich offenbart und letztlich zur besonderen Ich-Du-Erfahrung führt. Und wieder ist es die Textgestaltung selber, die etwas von diesem Geschehen zum Ausdruck bringt: Das 6. Kapitel ist in sich Beziehungsgeschehen, der Logos findet Aspekte seiner Identität als Beziehungs-Dialogos bereits im formal-inhaltlichen Sprachereignis des Textes.

Einzuwenden wäre hier allerdings, dass dies auf Grund der von uns gewählten Betrachtungsweise sich so ergeben musste. Tatsächlich hat die angewandte Methode den Horizont unserer Fragestellungen vorausbestimmt. In der konkreten Anwendung hat sie sich dem Objekt gegenüber aber als angemessen erwiesen. Nichts wurde dem Text aufgezwungen, sondern die Methode erlaubt, aus dessen Fülle zu schöpfen. Im Folgenden soll der Logos in seiner Beziehungsqualität weitere Konturen gewinnen.

2.2 Thematischer Zugang: Identität im Subjekt-Werden – als Beziehung

Wir haben bereits darauf hingewiesen: Es gehört zur besonderen Charakteristik des 4. Evangeliums, Thematisches zur Grundlage von Erzählung zu machen.³⁹ «Das Johannesevangelium ist dezidiert theologisch intendiert», schreibt der Theologe B. Hinrichs.⁴⁰ Deutlich wird dies von Anfang an, wenn im Prolog das Thema vor die nachfolgende narrative Ausführung gesetzt wird. Wobei der Prolog gleichzeitig Geschichtlichkeit in sich birgt und diese direkt aus sich entfaltet. Falsch wäre es deshalb, thematisch-theologische Konzeption und erzählerischen Ablauf gegeneinander auszuspielen. Die Frage stellt sich aber, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen.

Vielleicht liesse sich in adäquater Weise sagen: Das 4. Evangelium hat in besonderer Weise *inszenierenden* Charakter.⁴¹ Und zwar in dem Sinne, dass ein Thema gesetzt wird, das aus sich heraus Geschichtlichkeit bedingt

³⁹ Siehe VI. 1.3.

⁴⁰ Hinrichs, „Ich bin“ 16. Der Autor versucht in dieser interessanten Schrift, auf Grund einer literaturwissenschaftlichen Strukturanalyse Aufschluss über die Intention der „Ich bin“-Worte im 4. Evangelium zu geben.

⁴¹ Dass demgegenüber die historische Faktizität eine geringere Rolle spielt, zeigt z.B. das häufige Hin- und Herwandern des johanneischen Jesus, was inhaltliche Absicht vermuten lässt, in der konkreten Reiseroute aber Probleme aufwirft. Ein Beispiel ist auch die nicht besonders historisch anmutende Beschreibung der Gefangennahme Jesu (Joh. 18, 1ff.).

und seine Erfüllung im Vollzug des Vorausgesagten findet. Ebenso erzählt das jeweils Geschehene im Grunde genommen nichts anderes als das bereits vor- und nachgeschauten Thema. Oder noch knapper formuliert: Was das 4. Evangelium sich zum Thema macht, ist die geschichtliche Gestaltannahme eben dieses Themas.

Mit besonderer Deutlichkeit kommt dies im 6. Kapitel zum Ausdruck, und zwar in einer bemerkenswerten thematisch-geschichtlichen Entfaltung der „Ich bin“-Worte. Wir konzentrieren uns, johanneischer Darstellungsweise folgend, in einem ersten Schritt auf den thematischen Aspekt.

2.2.1 Ἐγώ εἰμι – Ich bin

«Der Evangelist konstituiert das „Ich bin“ als Grundsatz, der axiomatische Valenz hat», formuliert der Theologe Hinrichs.⁴² Der Autor sieht in den einzelnen „Ich bin“-Aussagen Jesu die eigentlichen Brennpunkte johanneischer Theologie beziehungsweise Christologie. Deren systematische Vorbereitung, Entfaltung und Ausprägung bezeichnet er als das innere Gerüst des Evangeliums. «Die [Ich bin-] Struktur des Evangeliums ist von der Intention des Evangelisten bestimmt, seine Theologie adäquat zu vermitteln», schreibt Hinrichs an anderer Stelle.⁴³ Wir können dieser Aussage wiederum in dem Sinne zustimmen, als in der theologisch-thematischen „Ich bin“-Entfaltung zugleich und unabdingbar ein Element von Geschichtlichkeit liegt beziehungsweise Geschichtlichkeit sich öffnet.⁴⁴

Allgemein ist zu sagen, dass das johanneische „Ich bin“, das innerhalb des Evangeliums an verschiedener Stelle vorkommt⁴⁵ und im 6. Kapitel besondere Konzentration findet, einerseits mit uralter Aussagetradition in Zusammenhang steht und andererseits bis in die Moderne greift. Zwischen damals und heute ist allerdings eine bemerkenswerte Akzentverschiebung festzustellen. Religionsgeschichtliche Untersuchungen weisen auf, dass dieses überdeterminierte „Ich bin...“ unter anderem eine alte Epiphanieformel darstellt. Götter sind es, die sich so den Menschen kundtun, indem sie über ihre Legitimation Auskunft geben: «Ich bin... dein Vater, der dich

⁴² Hinrichs, „Ich bin“ 48.

⁴³ Ebd. 16.

⁴⁴ Siehe mehr dazu unter 2.3.

⁴⁵ Nach der Auffassung Hinrichs sind dies: 4,26; 6,20. 35. 48 und 51; 8,12. (23.58); 10, 7. 9.11; 11,25; 14,6; 15,1.5; 18,5.6.8. Wir werden auf diese Auswahl Hinrichs unter 2.2.2 weiter eingehen, da Hinrichs strukturelle Überlegungen, in Verbindung mit der Identitätsfrage Jesu, eine kreative Auseinandersetzung mit unseren eigenen Untersuchungen zum 6. Kapitel ermöglichen. Eine eigentliche Kategorisierung der „Ich bin“-Worte nimmt Becker vor (siehe Anm. 48).

als Gott gezeugt hat... darum befehle ich Dir...», heisst es zum Beispiel in einer altägyptischen Schrift.⁴⁶ Das „Ich bin...“ unterstreicht den alles Menschliche übersteigenden Machtbereich der Gottesperson und hebt den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Gott und Mensch hervor.

Dem gegenüber steht das moderne „Ich bin“: Es ist, kurz gesagt, Ausdruck angestrebter und beanspruchter Selbstverwirklichung des Menschen, als unabhängiges Individuum. Auch religiöse Epiphanien haben sich diesem „Ich bin“ unterzuordnen, denn das Individuum entscheidet, was ihm frommt. Es ist gewissermassen seine eigene Epiphanie.

Zu fragen ist nun, ob im „Ich bin“ des johanneischen Jesus sich noch ein weiterer Zugang öffnet. Und ob sich dieser womöglich in Auseinandersetzung zu den eben genannten Positionen setzt, in einer Weise, dass Götter-Ich und Menschen-Ego miteinander ins Gespräch kommen.⁴⁷

Schweizer hat aufgezeigt, dass die johanneischen „Ich bin“-Worte im allgemeinen weder Bildworte sind, die etwas inhaltlich vergleichen (ich bin wie...), noch Legitimationsworte (ich bin der Gott, welcher dies und das getan hat), sondern dass es sich um „eigentliche Rede“ handelt. Alles, was der dazugesetzte Ausdruck als Prädikat aussagt (z.B. Brot, Hirte, Licht, Auferstehung, Wahrheit, Leben), ist in Jesus volle Wirklichkeit. Deshalb auch die häufige Verwendung des Adjektivs ἀληθινός.⁴⁸ Neuere Untersuchungen im

⁴⁶ Zitiert von Schweizer, EGO EIMI 32.

⁴⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende, ebenfalls exemplarische „Ich bin“-Äusserung: «So hat mich denn Gott gesandt, dich und deine Schwiegertochter Sara gesund zu machen. *Ich bin* Raphael, einer der sieben Engel» (Tobit, 12,14-15). Hier weist sich der „Ich bin“-Sprechende als legitimer Bote Gottes aus und bekommt eine vermittelnde Funktion zwischen Gottes- und Menschenbereich. Von einigen Exegeten werden denn auch die „Ich-bin“-Worte Jesu mit der „Gesandten-Christologie“ des 4. Evangeliums in Verbindung gebracht (z.B. Becker, Kommentar 207).

⁴⁸ Schweizer, EGO EIMI 125ff.167. Es ist an dieser Stelle hilfreich, die Kategorisierung der „Ich bin“-Worte durch Becker zu erwähnen: Er unterscheidet in bezug auf das 4. Evangelium grundsätzlich vier Kategorien:

a) Die „Ich bin“-Worte im engeren Sinn (z.B. 6,35). Typischer Aufbau: Selbstprädikation („Ich bin“) und anschliessendes Bildwort mit bestimmtem Artikel („das Brot des Lebens“);

b) Die in unmittelbarem Kontext davon abhängigen Aussagen (z.B. 6,41);

c) Den absolut formelhaften Gebrauch von „Ich bin“ (als reine Epiphanieformel, z.B. 6,20);

d) Den allgemeinen Gebrauch von „Ich bin“, welcher nur in Bezug auf a)-c) auch theologisch interpretiert werden kann (Becker, Kommentar 207ff.).

Die von Schweizer als „eigentliche Rede“ bezeichneten „Ich bin“-Worte entsprechen dann der Kategorie a). Zur Kategorie c) ist unserer Meinung nach zu bemerken, dass die Rückführung auf «das absolut formelhafte» dieser „Ich bin“-Worte (Becker zählt z.B. auch die Stellen 8,24.28 dazu) wohl eine formale

linguistischen Bereich legen es nahe, diese besonderen „Ich bin“-Worte als *Metaphern* anzusehen. Das besondere an der Metapher ist, dass sie eine elementare Spannung zwischen Subjekt (Ich bzw. Jesus) und Prädikat (z.B.: Brot des Lebens) erzeugt, die es gerade nicht aufzulösen gilt.⁴⁹ Indem sowohl Subjekt wie auch Prädikat sich gegenseitig Sinn zumessen, entsteht ein „Mehr an Bedeutung“ im Sinne einer neuen Realitätsbeschreibung. «Die metaphorische Aussage ist ein Vermögen, die Wirklichkeit neu zu beschreiben», schreibt Ricoeur.⁵⁰ Diese neue metaphorische Bedeutung kommt also nicht „über“ dem ursprünglichen Sinn von Subjekt und Prädikat zustande, sondern im „Hindurchgehen“ durch jenen primären Sinn. Das „ist“, welches dabei Subjekt und Prädikat verbindet, ist sowohl Ausdruck gegenseitiger Identität wie auch Nichtidentität.

Noch eine andere Begrifflichkeit bringt Hinrichs ins Spiel, wenn er sagt, dass die „Ich bin“-Aussagen Jesu statt allegorisch oder symbolisch „tautegorisch“ verstanden werden müssten.⁵¹ Die tautegorische Rede habe ihre «ganz und gar eigene Wirklichkeit und wolle darin vollständig ernst genommen werden».⁵²

2.2.2 Übersicht zu den „Ich bin“-Worten im 4. Evangelium

Bevor wir uns im speziellen den „Ich bin“-Worten im 6. Kapitel zuwenden und damit auch den Faden unserer eigenen Interpretation wieder aufnehmen, sei hier kurz nachgezeichnet, wie Hinrichs die Disposition der „Ich bin“-Worte im gesamten Evangelium darstellt und daran eine innere Struktur nachweist.

Hinrichs geht davon aus, dass die erste explizite „Ich bin“-Stelle (4,26) eine sorgfältige kompositorische Vorbereitung erfährt. Und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen soll klar werden, dass nur Jesus als der inkarnierte Logos auf diese überdeterminierte „ἐγώ εἰμι“-Aussage Anrecht hat. Deutlich wird dies an der Identitätsausweisung des Täufers. Auf die Frage der Priester und Leviten: «Wer bist du» (1,19)? antwortet der Täufer nicht

Einteilung im grösseren Rahmen damaliger Literatur erlaubt, dadurch aber auch Originale johanneisch-theologischer Formulierung verlorengehen könnte (mehr zu 6,20 siehe 2.2.3).

⁴⁹ Vgl. dazu Weder, *Mythos und Metapher (Bibel und Mythos)* 53. Durch das Unauflösbare ihrer inneren Bedeutungsdiagnostik passt die Metapher grundsätzlich in die (dualistisch)-*dialogische* Denkweise des 4. Evangeliums.

⁵⁰ Ricoeur, *Die lebendige Metapher* 9.

⁵¹ Mit einer Einschränkung Joh 10,11 gegenüber («ich bin der gute Hirte»). Hier handelt es sich laut Hinrichs um eine Bildrede („Ich bin“ 70ff.).

⁵² Ebd. 52.

etwa mit „ich bin dieser oder jener...“, sondern mit der in klarem Bezug zu Jesus gehaltenen Absage: «*Εγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός*» (1,20). Laut Hinrichs nimmt dieses «ich bin nicht der Christus» Bezug auf 1,8: «Nicht war dieser das Licht, sondern zeugen sollte er von dem Licht.» Auf die weitere Nachfrage, ob Johannes also Elia oder sonst ein Prophet sei, antwortet der Täufer dann weniger formelhaft mit „*οὐκ εἰμὶ*“ und „*οὐ*“. Affirmativ gibt er sich den weiter Insistierenden schliesslich nur in folgender Weise zu erkennen: «Ich bin (*ἐγὼ* ohne *εἰμὶ*) die Stimme eines Rufers in der Wüste: Machet den Weg des Herrn gerade» (1,23)! Der Täufer ist in seiner Identität also nur einer, der auf den Christus verweist, er *ist* nicht für sich allein. Die überdeterminierte „Ich bin“-Aussage steht nur Jesus zu.

Nicht dem Täufer, sondern einem der Jünger ist es dann gegeben, Jesus in direkter Anrede als den, welcher er *ist*, nämlich als Sohn Gottes zu bezeugen. Natanael spricht das erste Glaubensbekenntnis, weil er sich selber als von Jesus erkannt erfährt (1,47-49). Nachdem er Jesus gefragt hat: «Woher kennst du mich...?» sagt er anschliessend zu ihm: «Rabbi, du bist der Sohn Gottes.» Hinrichs schreibt: «Sehen ist nur im Licht möglich. Jesus sieht den anderen am anderen Ort in dem Licht und kraft des Lichtes, das er ist (1,8 und 8,12) und an dem er Teilhabe gewährt. Das ist der Grund dafür, dass Natanael Jesus identifizieren und damit zum Glauben kommen kann.»⁵³

Noch geschieht für Natanael das Wunderbare auf der Ebene des äusseren Sehens. Eigentlich geht es aber – immer laut Hinrichs – um ein hinter das Sehen zurückführendes Hören und Glauben (1,50). In diesem Sinne sagt Jesus später: «Was wir wissen, sagen wir und was wir gesehen haben, bezeugen wir» (3,11). Oder ganz am Schluss des Evangeliums: «Selig, die nicht sehen und glauben» (20,29).

Damit ist das Zweite genannt, das laut Hinrichs zum richtigen Verständnis der „Ich bin“-Worte führt, nämlich dass sich das Entscheidende im Hören und Glauben abspielt. Jesu Identität ist nicht äusserlich erkennbar, sondern ist inneres Hören und Antworten als Glaubensgeschehen. Dies verdeutlicht das erste explizit gesprochene „Ich bin“-Wort. «Ich bin es, der mit dir redet (der dich anspricht)», sagt Jesus zur Samariterin, als diese erwähnt, dass der Christus kommen werde, um alles kundzutun (4, 25b. 26).

Hinrichs geht im Folgenden auf die weiteren „Ich bin“-Worte ein, untersucht sie auf ihre besondere Aussage hin und analysiert ihre innere Abfolge, welche wie bereits erwähnt auf die Gesamtkonzeption des Evangeliums verweist. Die letzten drei „Ich bin“-Aussagen Jesu im Moment seiner Gefangennahme (18,5.6.8), die gewöhnlich nicht als „Ich

⁵³ Hinrichs, „Ich bin“ 21.

bin“-Worte im eigentlichen Sinn gelten,⁵⁴ verknüpft Hinrichs mit dem Anfang des Evangeliums. Es entsteht auch hier ein konzeptueller Zusammenhang: Dreimal hat der Täufer es verneint, selbst der Christus zu sein, und hat zugleich dreimal bezeugt, dass der Christus kommen wird. Die wiederum dreimalige Affirmation Jesu: „Ich bin es“, schliesst sozusagen den grösseren Bogen, in aller Öffentlichkeit und im Moment grösster Paradoxie.

Zu erwähnen ist auch noch die einzige Ausnahme eines „Ich bin“-Wortes, das nicht aus dem Munde Jesu kommt. Es ist das Wort des geheilten Blinden (9,9), der nun seinerseits, nach seiner (neuen) Identität befragt, mit „ἐγώ εἰμι“ antwortet. Indem der früher Blinde jetzt, in einem tieferen Sinne, teilhat am Licht, ist er auch in das „Ich bin“ Jesu hineingenommen.⁵⁵

Möglich ist, dass Hinrichs die besondere „Ich bin“-Struktur des 4. Evangeliums zuweilen etwas überstrapaziert.⁵⁶ Dank seiner Analyse wird aber auf alle Fälle deutlich, dass die „Ich bin“-Aussagen eine äusserst zentrale Rolle spielen, sowohl im Identitätsausweis des inkarnierten Logos wie auch in seiner Identitätsvermittlung. Sie sind nicht als isolierte Einzelworte zu verstehen, sondern verdichten sich in ihrem inneren Zusammenhang zur wesentlichen Grundaussage des 4. Evangeliums. Anhand des 6. Kapitels soll dies nun vertieft werden.

2.2.3 „Ich bin“ – im 6. Kapitel

In seiner Studie betont Hinrichs, dass das Entscheidende in den „Ich bin“-Aussagen Jesu als Wortvermittlung geschieht. Nur was im Wort über seine Identität gehört und geglaubt wird, hat Bedeutung. Der geschichtliche Ereignisrahmen ist daneben wenn nicht überflüssig, so doch zweitrangig.⁵⁷ Fanden wir bisher Hinrichs Blickweise aufschlussreich und erkannten wir darin auch typisch Johanneisches, weil Hinrichs Thematisches (in diesem

⁵⁴ In der Beckerschen Einteilung gehören sie zur Kategorie d) (siehe Anm. 48).

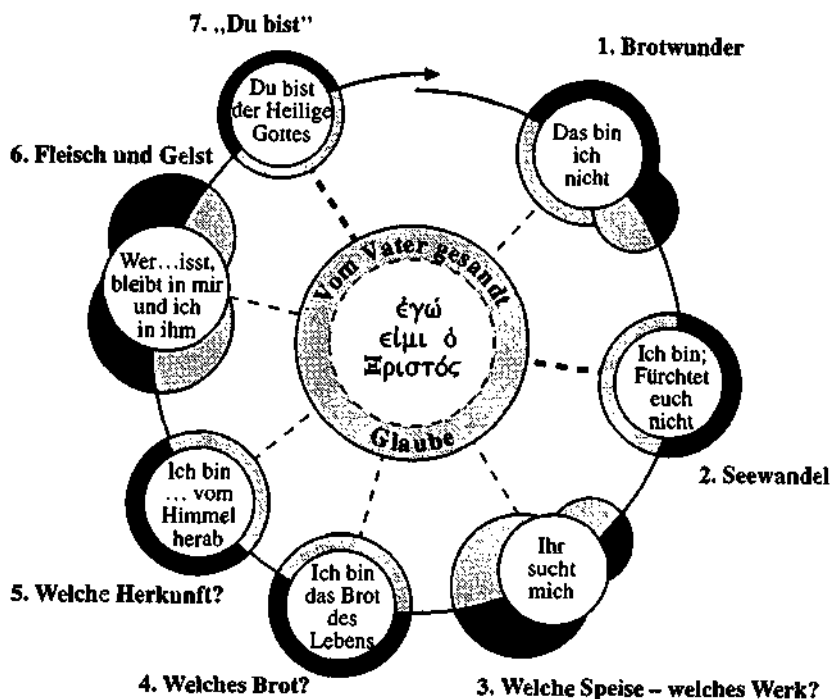
⁵⁵ Hinrichs, „Ich bin“ 69.

⁵⁶ Hinrichs räumt selber ein, dass eine gewisse Überinterpretation z.B. der Dreizahl im Hinblick auf das Trinitarische droht (ebd. 92). Interessant ist zumindest, dass die Dreizahl im 4. Evangelium wiederholt eine besondere Rolle spielt. So wird auch die dreimalige Verleugnung des Petrus nach Ostern in eine dreimalige Liebeszusage umgewandelt (18,17.25.27 und 21,15-17; es handelt sich bei Kapitel 21 allerdings um spätere Redaktionsschicht). Ebenso lässt sich in der Erzählung über Maria von Magdala am leeren Grab (20,11-18) eine dreimalige Neuausrichtung feststellen (siehe mehr dazu in VIII. 3.1.1).

⁵⁷ Hinrichs, „Ich bin“ 95.

Fall die „Ich bin“-Aussage) als inszenierenden Faktor des Geschehens erkennt, so scheint es uns doch, dass er hier einer altbekannten theologischen Verkürzung unterliegt. Zu schnell präsentiert Hinrichs nämlich das Wort wieder für sich allein und damit gewissermassen als Abstraktum. Das Wort aber, das in den „Ich bin“-Aussagen in besonderer Weise zu uns spricht, entspringt *vollzogenem* Inkarnationsgeschehen. Es ist immer sich selbst inkarnierendes Wort. Unabdingbar bleibt es eingebunden in den $\sigma\alpha\rho\chi$ -Bereich und kann sich auch der „Geschichtlichkeit“ nicht entziehen. Mit anderen Worten: Das „Ich bin“ Jesu ist immer *Wortgestalt*. Diesen Gesichtspunkt gilt es in den folgenden Ausführungen nicht aus den Augen zu verlieren.

Skizze 3: Joh 6; Identität im Subjekt-Werden – als Beziehung



Mit Hilfe der Skizze Nr. 2 hatten wir ausgeführt, wie das 6. Kapitel seine innere Dynamik in Gegensätzlichkeit entwickelt. Unsere dritte Skizze bringt zum Ausdruck, wie nun inmitten solcher Zwiespältigkeit, in mehrfacher Abfolge, die Aussage „ἐγώ εἰμι – Ich bin“ auftaucht. Unsere Darstellung zeigt, dass dieses „Ich bin“ an beiden Qualitätsbereichen – Tod und Leben – Anteil hat. Zugleich erscheint es als unteilbare Einheit. Dies bedeutet, dass im „Ich bin“ aus immanentem Dualismus *Dia-Logos* wird und Isolation durchbrochen wird zur lebendigen Beziehung.⁵⁸ Zum Ausdruck kommt, dass im „Ich bin“ der nicht-agnostische Ansatz des 4. Evangeliums begründet liegt, da sich das Subjekt selber – in seiner Identität – als Beziehungsgeschehen erweist. Um dies genauer zu verstehen, wollen wir, den sieben Einheiten folgend, die Bedeutung der einzelnen „Ich bin“-Aussagen innerhalb des Kapitelverlaufs nun näher betrachten. Bisherige Überlegungen werden dabei zum Teil noch einmal aufgenommen und unter diesem neuen Aspekt erweitert.

Erste Einheit: Das fehlende „Ich bin“ im Brotwunder: Joh 6,15: „Das bin ich nicht!“

«Als Jesus nun erkannte, dass sie kommen und ihn greifen wollten, um ihn zum König zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein (6,15).»

Die erste Identitätsvermittlung von Jesus ist eine negative. Er zeigt sich, indem er sich entzieht. „Das, was ihr aus mir machen wollt, nämlich einen Helden, der ephemere Wunder vollbringt, euch etwas vorgaukelt und deshalb bei euch in grosser Gunst steht, dem entspreche ich nicht“, macht Jesus damit deutlich. Die Menschenmenge wollte ihn zum König machen, weil er im Brotwunder Spektakuläres zu vollbringen schien und damit ihre eigenen illusionären Wünsche befriedigte. Die Menschen übersehen dabei das Wesentliche, das ihnen fehlt. Es geht um ihre eigene Identitätslosigkeit. Wollen sie deshalb einen „wunderbaren“ König – sozusagen als Identitätsersatz?⁵⁹ Jesus *ent-täuscht* ihre Erwartungen, zieht sich zurück und überlässt die Menschen ihrer eigenen Leere, die auch das gegessene Brot nicht lange überbrücken kann.

⁵⁸ Im Sinne unserer Metaphererklärung wird dabei die inhärente Spannung nicht aufgelöst. Es geht nicht um harmonisierende, sondern um dialektische Beziehung, die sinnschaffend ist.

⁵⁹ Nun könnte der „Königswunsch“ auch mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund eines politischen Messianismus in Zusammenhang gebracht werden. Wir beschränken uns hier auf eine „psychologisch-existentielle“ Sicht – die nicht zuletzt einen Teil der politischen Bedürfnisse mit ausmacht bzw. mit diesen in lebendiger Wechselwirkung steht.

Zweite Einheit: „Ich bin“ im Seewandel: Joh 6,20: „Ich bin (es) – fürchtet euch nicht“

Was diese Leere, diese Identitätslosigkeit in tieferem Sinne bedeutet, erzählt nun das Geschehen rund um die erste „Ich bin“-Aussage im 6. Kapitel.

Jesus hat sich als „illusionärer Identitätsträger (Identitätseratz) beziehungsweise „Lückenbüßer“ der Menschenmenge wie auch den Jüngern entzogen. Diese sind mit dem Boot allein unterwegs. Was im äusseren Geschehen dargestellt ist, lässt ihre innere Situation erkennen. Ihr Fahren wird zum Fahren in *Finsternis, hin und hergeworfen* vom stürmischen Wasser sind sie orientierungslos, ihre Existenz ist *ohne Grund und Boden*. Die Jünger erfahren sich in ihrer existentiellen Angst.

Als Jesus jetzt in dieser Situation vor ihren Augen auftaucht, wissen sie zuerst nicht, welcher Seite er zuzuordnen ist. Steigert sich in seiner Gegenwart die Macht des Verderbens, da er sich nun tatsächlich als illusorisch irreführender Wundertäter entpuppt und damit die Nichtexistenz der Jünger noch akzentuiert? Oder vermittelt er in seiner Gestalt, die sich ihnen in besonderer Weise offenbart, doch in einer bestimmten Weise errettendes Existenzvermögen? Beide Möglichkeiten scheinen sich anzubieten. In solcher Ungewissheit bleiben die Jünger in Furcht.

Antwort auf diese Situation gibt die affirmative Aussage Jesu: „Ich bin – fürchtet euch nicht.“ Hinrichs ist der Meinung, dass es sich im Gegensatz zur entsprechenden Stelle bei den Synoptikern hier nicht um eine Epiphanyformel handelt – was dann mit „Ich bin es, der...“ zu übersetzen wäre, sondern um das Konzentrat jener bereits erwähnten tauteologischen Rede in ihrer kürzesten Form: „Ich bin“.⁶⁰ Auch das Metaphorische würde in dieser Kurzfassung sozusagen auf einen Nenner gebracht. Im „Ich bin“ Jesu ist die Spannung zwischen unterschiedlichster Wirklichkeit aufgenommen, beziehungsweise es wird daraus neuer Sinn geschaffen. Insofern ist sein „Ich bin“ auch ein „Ich werde“ und liegt in seiner Existenzvermittlung „Werden“ und nicht ontologisches „Sein“.

Dem „Nicht-Sein“ als grundsätzlich menschlicher Angstsituation, die hinter aller nach Erfüllung drängenden Wunschausrichtung steht, setzt Jesus

⁶⁰ Hinrichs, „Ich bin“ 42. Gail R. O'Day wiederum setzt dieses „Ich bin“ in direkten Bezug zum „Ich bin, der ich sein werde...“ Jahwehs und bezeichnet es als Theophanie. «The theophany of 6,18-20 reveals [...] Jesus identity as the incarnation of God.» (Jesus walking on Water 158). Dem wäre Schweizers (zeitlich frühere) Annahme hinzuzufügen, dass in den johanneischen „Ich bin“-Worten eine polemische Absicht stecke. Das jüdische Umfeld werde durch den Absolutheitsanspruch Jesu, welcher die alttestamentliche „Ich bin“-Aussage Jahwes aufnehme, provoziert (EGO EIMI 125; vgl dazu auch Rose, 2.1.2, Anm. 33). Auf Grund bisher gemachter Überlegungen halten wir an unserer *dialogischen* Sicht der Dinge fest.

also hier die Zusage seiner Existenz entgegen. Er verkörpert eine Existenz der inneren Beziehung – zwischen Sein und Nichtsein – und wirkt darin schöpferisch. Es ist deshalb eine Existenz, die *im* Dunkeln leuchtet, die *im* Verworfenen, das heisst Hin- und Hergeworfenen, Orientierung setzt und *im* Grundlosen, das heisst in den Wasserfluten, festen Boden gibt. Es ist eine Existenz, die sich der Nichtexistenz annimmt, sie aufnimmt und ihr in dieser geschenkten Verbindung $\delta\acute{o}\xi\alpha$, lebendige Bedeutung, schenkt. Und es ist eine Existenz, die nicht Not aus sich fernhält, sondern *in* der Not Leben verankert.

Nicht ganz zutreffend scheint uns deshalb die Formulierung Hinrichs, dass Jesus sich als einer erweise, der *über* aller Lebensbedrängnis stehe. Der Evangelist legt zwar solche Sichtweise zuweilen nahe,⁶¹ ihr wird aber widersprochen im eingangs so dringend formulierten Inkarnationsgeschehen (1,14). Entscheidend ist, dass im „Ich bin“ Licht und Finsternis, „Zentrierung“ und Beliebigkeit, Begründendes und Bodenloses *miteinander* in einen Dialog geraten. Die Überwindung liegt in der verwirklichten Beziehung und nicht in einer vorgängigen Absonderung. Im johanneischen „Ich bin“ ist die existentielle Lebensangst aufgegriffen, aufgehoben und – nach einem späteren Wort Jesu – in geschenkter Lebensbedeutung vorausschauend überwunden.⁶² Deshalb: fürchtet euch nicht! Kaum haben die Jünger Jesus – und damit sich selber – nun in solchem „Ich bin“ erkannt, kommt ihr Schiff ans Land.⁶³

⁶¹ Besonders eindrücklich kommt dies in 18,1ff. zum Ausdruck. Die beauftragten Soldaten und Diener wollen Jesus gefangennehmen. Auf seine Frage, wen sie suchen, sagen sie: Jesus, den Nazoräer. Jesus antwortet: Ich bin (es). Wie er dies sagt, weichen die Angreifer zurück und fallen auf den Boden (18,6). Für diese Erzählung gibt es zwei Deutungen: Erstens: Jesus ist eben doch ein der irdischen Realität enthobener Gott (Käsemann), der über den Dingen steht, ja schwebt – von ihnen nicht eigentlich berührt wird. Alles menschliche Wollen bringt er deshalb zu Fall. Oder zweitens: Durch die Darstellungsweise wird ausgedrückt, dass vor Jesus das Zerstörerische, das Todsuchende, das Selbstherrliche – alles was im Nichts gründet – zu Fall kommt, und zwar *weil* Jesus selber so sehr in der irdischen Bedingtheit steht, aber darin, in tiefer Gottesverbindung, unerschütterlichen Boden hat. Das verhindert nicht, das man ihn tatsächlich gefangennimmt, ihn in Todesnot bringt. Aber es wird sein „Ich bin“ bzw. „Ich werde neu“ nicht auslöschen, da in ihm Tod und Leben in keinem Fall auseinanderbrechen. (Zu 18,1ff. vgl. auch Bühlers Hinweis zur *pädagogischen* Darstellungsweise des 4.Evangeliums unter III. 2.1.2).

⁶² Vgl. Joh 16,33: «In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden».

⁶³ Dieses „Ich bin“ erinnert an das in V. 3.3.3 erwähnte *Grundwort*. Hier wird es zu einem Wort, das sich in *Gestalt*, das heisst in konkret gewordener „Ich-Du“-Beziehung anbietet und so im Gegenüber seinerseits Gestalt schafft. Aus sich heraus lässt es Mensch werden, als affirmatives Inkarnationsgeschehen. Gleichzeitig bleibt

Die Frage stellt sich nun, wie Jesus zu solcher Identitätsfestigkeit gelangt beziehungsweise diese vermittelt.

Dritte Einheit: Welche Speise – welches Werk: Joh 6,26: „Ihr sucht mich nicht, weil ...“

Die zweite Einheit hat für den Kreis der Jünger Zentrales der Identitätsbedeutung Jesu vorweggenommen. In der nun beginnenden Brotrede wird das in seiner Tiefe Geschaute erläutert und um einige Gesichtspunkte erweitert.

Eingeleitet wird diese Einheit mit der Suche des Volkes nach Jesus. Wiederum wundern sich die Menschen über das, was er vermag: Wie ist er über den See ans andere Ufer gekommen? Jesus interpretiert diese Suche. Er führt die Neugier der Menschen auf eine tieferliegende Sehnsucht zurück. Nicht ein neues Wunder oder Zeichen wollt ihr sehen, sagt er ihnen, sondern ihr tragt die Erinnerung und Erwartung in euch, dass in der Begegnung mit mir Sättigung liegt. Und ihr wollt, ohne es zu wissen, mehr von dieser Speise, die aber nicht einfach gewöhnliche, sondern himmlische Speise ist. Jesus verweist die Menschen darauf, dass sie in sich eine „Leerstelle“, ein grundlegendes Suchen tragen, in welchem tieferes Identitätsgeschehen Platz finden möchte. Sofort denken die Menschen, sie müssten etwas dafür tun, Werke vollbringen, sich diese „Speise“ erarbeiten. Der Wunsch nach dem Greifbaren bleibt. Nein, sagt Jesus, es liegt allein im Glauben – dass ich solche Identitätsfindung vermittele.

Vierte Einheit: Welches Brot: Joh 6,35: „Ich bin das Brot des Lebens“

Wieder versuchen die Zuhörenden, das von Jesus Gesagte zu veräusserlichen. Sie wollen ein objektivierbares Ereignis. Denn wie kann er beweisen, dass er es *ist* und Glauben verdient? Das geschehene Brotwunder scheint vergessen, beziehungsweise es soll durch ein „noch mehr“ an Zeichen überboten werden. In der Wüste bekamen die Israeliten Manna zu essen – was vermag Jesus zu wirken? Doch dieser führt wiederum objektiv Fassbares auf personales Subjektgeschehen zurück. Denn noch so viel Brot beziehungsweise Manna kann verzehrt werden, es garantiert nicht das Leben, das heisst wirkliche Identitätsfindung und damit Existenz. In anderer Weise als bei Mose, der mit den Israeliten zusammen, als einer von ihnen, Manna erbat, vermittelt und gibt sich in Jesus selber Gottesgabe. In ihm kommt das Himmlische zum Irdischen und erweist sich als neue Existenzqualität, welche die grundlegende Existenzhungrigkeit der Menschen speist.

dieses „Ich bin“ Jesu unverfügbar, ist lebendiges Beziehungsgeschehen und nicht Besitz (vgl. 6,21 mit 6,15).

Was Jesus sagt, ist dabei Wirklichkeit im *Fleisch, Wortgestalt*: „Ich bin das Brot des Lebens“ ist hier die zentrale Aussage (6,35). Wir wissen, dass sie metaphorisch und nicht bildhaft zu verstehen ist. Jesus ist nicht *wie* Brot, sondern er verkörpert selber in sich die Grundnahrung und Grundlage des Lebens. Er stillt jeglichen Hunger und Durst nach Existenz, weil er vermeintliche Fülle in ihrer Leere sichtbar macht, diese aber zur wesentlichen Fülle in Dialog setzt und so Werden ermöglicht. In diesem Sinne *ist* er und *auf*erweckt er (6,54).

Fünfte Einheit: Welche Herkunft: Joh 6,(48) 51: „Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist“

Was Jesus sagt, weckt den Unwillen der Zuhörenden. Da will einer mehr sein als Mose und ist doch nur der Sohn gewöhnlicher Eltern, argumentieren sie. Jesus erklärt deshalb im Folgenden den Ursprung seiner Besonderheit. Sie bezieht sich nicht auf seine irdische Herkunft, sondern auf seine in die irdische Herkunft hineingenommene Beziehung zu Gott. Die Identität Jesu erschliesst sich also nicht in seiner wahrnehmbaren Gestalt und Geschichte, sondern lässt tiefer schliessen. Ebenso werden die, welche sich ihm anschliessen, selber in ihrem Grunde erschlossen und in ihrer Existenz begründet. Sie bekommen Anteil an der Ewigkeit (6,51).

«Ich bin das lebendige Brot, das aus dem Himmel herabgekommen ist (6,51).» Die Identität Jesu wird also noch in einem weiteren Sinne Beziehungsgeschehen. Denn nicht nur Tod- und Lebensbereich finden in ihm zum inneren Dialog, in Jesu eigenem Subjektsein kommt zudem ein dahinterstehendes, eigentliches Subjekt zur Sprache. Seine Identität gründet in einer Art Tiefendimension in fundamentaler Gottesbezogenheit.

Dieser himmlische Beziehungsursprung – von Jesus Vater genannt⁶⁴ – kann von den Menschen nicht direkt, sondern nur in Jesus als inkarniertem Logos erglaubt werden. Menschliche Identität ist immer vermittelte Identität, sie steht nicht unmittelbar Gott gegenüber.⁶⁵ Der Mensch, in seiner Wunschvorstellung gefangen, würde, indem er ebendiese Vorstellung zu Gott macht, sich unweigerlich selber zu Gott erheben. Er bliebe damit in sich selbst stecken. Jesus ist also auch in dem Sinne Brot des Lebens, als er

⁶⁴ Im Begriff „Vater“ steckt hier wahrscheinlich die Vorstellung einer in Freiheit aufgenommenen Beziehung bzw. Bezugnahme. Es geht nicht um ontologische Verbundenheit, welche sich traditionell mehr mit dem Mutterbild verbindet.

⁶⁵ «Nicht dass jemand den Vater gesehen hätte, sondern nur der, welcher von Gott her ist», heisst es in 6,46. Dazu gehört auch der Satz aus Joh 14,6b: «Niemand kommt zum Vater, ausser durch mich.» Es könnte bedeuten, dass dort, wo Gotteserfahrung in der Dimension der persönlichen Beziehung gelebt wird, es immer einen Mittler / eine Mittlerin braucht, die den eigenen Gottesprojektionen widerspricht.

vor Vergötzung und damit tödlicher Isolation schützt und zugleich lebendige Gottesbeziehung vermittelt.⁶⁶

Sechste Einheit: Fleisch und Geist (Wort): Joh 6,54: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben“

Nun führt Jesus die Rede noch mehr ins Zentrale: Identitätsfindung als Dimension des Glaubens geschieht nämlich nicht im blossen Nachdenken und Verstehen, sondern im existentiellen Vollzug. Brot will *gegessen* werden, sonst vertrocknet es und wird irgendeinmal zu Staub. Ebenso verdunstet und verflüchtigt sich der Wein, wenn er nicht *getrunken* wird. Jesu Identität als dialogisch lebendige Kraft muss also verinnerlicht werden, damit sie in uns vermittelt, das heisst zur *Lebensmitte* wie auch zum *Lebensmittel* wird und in uns selber das „Ich bin“ schafft. Aufgenommen wird sie dabei als *Wortgestalt*, – in vermittelter *δόξα* (Bedeutung) im Brot und im Wein.

Dabei geht es nicht um eine Art magische Inkorporation, sondern um verinnerlichtes Beziehungsgeschehen.⁶⁷ Es geht um das Verinnerlichen und Innewerden des „Ich bin – für Dich“ der Wortgestalt, das sich nun durch die angedeutete (Hin)gabe Jesu (6,51c) auch als Geschichte erweist. Denn jede konkrete Gabe wird auch zur Geschichte. Darin erweist sich ihre „fleischliche“ Realität. Angedeutet wird dabei auch der Aspekt des Leidens, denn das konsequente Aufeinander-Eingehen von Logos und *σάρξ*-Wirklichkeit bedingt für das darin engagierte Subjekt Verzicht auf allmächtige Freiheit. Es wird konfrontiert mit zuweilen bitterer Beschränkung und der Erfahrung von Zerstörung.

Die Zuhörenden stossen sich nun an dem, was sie (noch) nicht in seiner Tiefe verstehen und deshalb als Zumutung empfinden: dem Anspruch Jesu, sie müssten sein Fleisch essen. Der Brocken ist zu hart. *Ça ne passe pas*. Jesus betont deshalb – nur scheinbar im Widerspruch zum Vorangegangenen –, dass das Fleisch allein gar nichts nützt. Es geht um die Verinnerlichung von Beziehungsgeschehen und dessen Bedeutung, *im Fleisch*,

⁶⁶ In diesem Sinne gehört es zur tieferen religiös-mystischen Erfahrung, die nun tatsächlich „hinter“ den Mittler sieht, dass Gott nicht Fülle – in unserem vorstellbaren Sinn – ist, sondern Leere. Das heisst, dass er in der Absenz unserer Vorstellungen erst aufzutauchen beginnt. (Was auch in die Richtung eines buddhistischen „Gottesverständnisses“ führen könnte.) Das AT findet dafür – in umgekehrter Weise – auch die Vorstellung einer „Überpräsenz“ Gottes. So hat die Begegnung mit seiner Heiligkeit auch immer etwas Furchterregendes und muss vermittelnd „gedämpft“ werden (durch eine Wolke [z.B. 2. Mose 19ff]; ein Feuer [2. Mose 3ff.] usw., woraus Gott dann *spricht*). Eine unmittelbare Begegnung würde für den Menschen den Tod bedeuten.

⁶⁷ Siehe die Bemerkungen zur möglichen „johanneischen Ironie“ in diesem Abschnitt (2.1.2. Anm. 35).

welches im gegessenen Brot – denn sein Fleisch *ist* Brot – lebendig ist. Es geht um diesen Dialog zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit, das heisst zwischen Lebens- und Todesbereich, sowie zwischen irdischer Subjekterfahrung und göttlichem Subjektursprung. Nur als Beziehungsgeschehen, also als Fleisch *und* Geist beziehungsweise Wort, wirkt die Inkorporation erlösend. Sie wirkt ihrerseits Dialoggeschehen im Innern der Menschen und damit Wandlung.

Auf das angedeutete Abendmahlsgeschehen hin könnte dies in einem ersten Zugang bedeuten: Weil Jesus im eigentlichen Sinne Brot ist, trägt das irdische Brot in sich die Realität seiner Gegenwart. Was das Brot zum Lebensbrot macht, in seiner *δόξα*, seiner *Bedeutung*, seiner *Ausstrahlung*, ist die Realpräsenz Jesu als Beziehungschaffender. Wo das Wort zugesagt wird, wird diese Bedeutung Wirklichkeit. Aus der Tiefendimension des Glaubens wird so das einfache Brot zu etwas ganz Besonderem. Und nicht nur das Brot. Es gilt letztlich für alles Geschaffene. In Jesus bekommt es bedeutungsvolle Existenz und hat Anteil an seiner heilenden Geschichte. Ebenso liegt im Brotteilen die tiefere Bedeutung geteilter Lebensgemeinschaft. So wie Christus sich uns mit-teilt, haben auch wir Anteil aneinander.

Aus solcher Sichtweise liesse sich nun erklären, weshalb der Evangelist nicht einfach eine Einsetzungsszene beschreibt, wie sie bei den Synoptikern zu finden ist. Es soll nicht der Eindruck entstehen, als würde sich das Abendmahlsgeschehen auf ein rituelles Erinnerungsgeschehen beschränken. Denn Jesu Realpräsenz, seine fundamentale Verbindung mit der irdisch-vergänglichen Wirklichkeit ist überall dort, wo der Glaube, in Wort und Geist, solch tiefere Sicht und Wahrnehmung öffnet. Es geht um die sakramentale Wirkung des Glaubens und nicht um Sakramentspraxis der Kirche. Grundlage des gesamten Lebens ist es, sozusagen ständig an Christi Wortgestalt zu kauen⁶⁸ und zu beissen, damit diese wirklich Konsistenz bekommt im Leben.

Siebte Einheit: „Du bist“: Joh 6, 68: „Du hast Worte des ewigen Lebens“
Dieser letzte Abschnitt gibt nun dem Dialoggeschehen äussere Form: Petrus erkennt und bekennt im Gegenüber zu Jesus seine eigene Lebensbasis. Das „Ich bin“ Jesu hat in ihm ein „Du bist“ gewirkt und hat seinen unbestimmten Lebensgrund in gegründete Existenz gewandelt.

Wir haben bereits erwähnt, dass damit das vorausweisende Erlebnis des Seewandels noch einmal aufgenommen wird und zur Sprache kommt. Im gläubigen Schauen der Identität Jesu finden die Jünger selber vom Wasser ans Land. Sie finden Bedeutung in ihrer Geschichte.

⁶⁸ Vgl. 2.3.3.

2.3 Narrativer Zugang: Identität in der Geschichtlichkeit – als Bedeutung

Wir haben es im 6. Kapitel in der Hauptsache mit einem Diskurs zu tun, der auch das vorgängig Erzählte (Brotwunder und Seewandel) reflektiert und in seine tiefere Bedeutung setzt. Das 6. Kapitel ist in seiner Art also thematisch. Es gilt an dieser Stelle aber auch auf das narrative Element dieser Thematik einzugehen, selbst wenn die Narratio erst später zu ihrer Ausführung kommt. Wir haben bereits festgestellt, worin der Ausgangspunkt solcher Narratio liegt. Im Zentrum der Aussagen Jesu steht das Abendmahlsgeschehen, und dessen Mitte wiederum ist die (Hin)gabe Jesu, welche zugleich Gottesgabe ist. Diese Gabe wird, weil sie konkret ist, zur Geschichte (Passion und Auferstehung) und schenkt auch den Empfangenden neue Bedeutung in ihrer eigenen Geschichtlichkeit.⁶⁹

Wir nähern uns dieser besonderen Gabe vorerst nur in Bezug auf das Brot, welches deren Wirklichkeit ja in sich vermittelt. Es geht dabei um die drei folgenden Aspekte: „Geschichtlichkeit des Brotes“, „Wandlung und Transgeschichtlichkeit“ sowie „Kauen und Wiederholen“. Auf die eigentliche Geschichte und ihre umfassende Bedeutung gehen wir dann in Kapitel VIII ein.

2.3.1 Geschichtlichkeit des Brotes: Der Laib als Leib

Das Brot ist als Grundnahrungsmittel auch Grundlage des Lebens. Dass Jesus deshalb dieses Element aufgreift und sich in dessen tiefere Bedeutung setzt, ist naheliegend. Das Brot hat aber noch in einem weiteren Sinne Bedeutungstiefe, die sich mit der $\sigma\rho\upsilon\chi\eta$ -Realität des fleischgewordenen Logos verbindet. Denn Brot ist in sich selber eine Geschichte. Das heisst, es erscheint nicht als isolierte oder isolierbare Grundsubstanz, sondern ist

⁶⁹ Als Bemerkung sei hier noch hinzugefügt: Wenn der johanneische Jesus so oft und ausführlich in der Rede verweilt, bevor es zur wirklichen Geschichte kommt, so könnte dies durchaus in Zusammenhang stehen mit der anfänglichen Ambivalenz des Logosgeschehens, nämlich jener *doppelten Sehnsucht*, die uns in der ersten Logosinterpretation begegnet ist. Einerseits sehnt sich der Logos, schöpferisch zu wirken und damit konkret einzutreten in die $\sigma\rho\upsilon\chi\eta$ -Wirklichkeit und andererseits wünscht er sich doch, eins in allem zu bleiben (siehe IV. 4.3). Solange etwas nur Thema ist, scheint letzteres immer noch möglich. Von einer eigentlichen „Geschichtsscheu“ könnte im 4. Evangelium also die Rede sein, was aber nicht hindert, dass im Zeichen der Hingabe nun wird, was werden soll. Und in der Begrenzung erst eigentliche Befreiung – und lebendige Beziehung – sich auftut. Dabei unterstreicht Jesus im folgenden Abschnitt (7,7): „Meine Zeit ist noch nicht da“, und wird sich noch weitere lange Reden herausnehmen, bevor das Angekündigte tatsächlich geschichtliche Gestalt annimmt.

Produkt einer Reihe von Transformationen, im Laufe derer die Gabe als Hingabe und Aufgabe eine entscheidende Rolle spielt.

Einer dieser Gabenmomente wird an anderer Stelle im 4. Evangelium direkt aufgenommen: «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht (12,24).» Es ist das Anfangsgeschehen der Brotwerdung, das hier beschrieben wird, zu der dann das Heranwachsen neuer Getreidehalme gehört, das Ausreifen und Hartwerden des Korns, das Abschiednehmen von der Spreu, die Hingabe (auch Zermahlung) im Mehl, die Auflösung und Durchmischung im Wasser, meist unter Aufnahme von Hefe (oder Sauerteig) und Salz, das Ineinanderaufgehen von Luft und Masse im Brotlaib, die Fermentierung und schliesslich noch der Gang durchs Feuer. Erst dann ist Brot Brot und vermag sich wiederum als bekömmliche Gabe weiterzugeben.

Nun steht die Geschichte des Brotes so nicht im Text. Wird aber das Brot als Teil einer Metapher ernst genommen, spricht dieser dynamische Bedeutungsreichtum mit hinein. Dies um so mehr, als die Menschen der johanneischen Zeit mit dem Werdegang des Brotes noch in direkter Weise vertraut waren.

Wenn Jesus also sagt: „Ich bin das Brot des Lebens“, und dieses Brot zugleich mit seinem Fleisch gleichsetzt, mit seiner sich schenkenden Leiblichkeit, so müsste auch hier eine Dimension von Geschichtlichkeit festgehalten werden. Ein erstes Moment der Gabe geschieht darin, dass die göttliche Dimension sich als *Wortgestalt* überhaupt offenbart, dass sie hineinkommt ins Irdische. Matthäus- und Lukasevangelium haben dieses Ereignis als Weihnachtsgeschichte wiedergegeben, im 4. Evangelium wird es als universales Logosgeschehen dargestellt. Identifizierbar wird dieser Logos in der Gestalt Jesu, die nun in ihrer eigenen, bewegten Geschichte sich als Gabe dem Leben hingibt und zur stärkenden Nahrung wird für die, welche sie in sich aufnehmen. Dieses „Brot des Lebens“, dieses „Fleisch mit Dia-Logos-Qualität“ speist, weil es in sich selber Lebensgeschichte, leibliche Lebenshingabe trägt.

Im „Ich bin“ Jesu wird also nicht nur Identität als momentane Beziehungserfahrung und Existenzverankerung vermittelt, sondern es lebt darin auch eine gewordene und sich nun schenkende Geschichte *in* Leiblichkeit, die im Gegenüber auch wieder leiblich werdende – und darin zur Wandlung fähige – Identität wachruft.

2.3.2 „Ich bin – Du bist“: Von Geschichte zu Geschichte – zur Transgeschichtlichkeit

Die metaphorische Verbindung der Brotsymbolik mit dem „Ich bin“ Jesu macht also in besonderer Weise deutlich, dass ein nur thematischer Zugang

zu ebendiesem „Ich bin“ in sich unvollständig ist. Dies wiederum heisst, dass es auch in der theologischen Vermittlung die „Gestaltannahme“ braucht. Theologische Vermittlung lebt selber aus einer *umgesetzten* Inszenierung.⁷⁰ Das Evangelium als *Gute Nachricht* ist immer auch eine gute Geschichte.

Ebensowenig kann in der Glaubenspraxis die Begegnung mit dem „Ich bin“ Jesu in sozusagen statisch-meditativer Ich-Du-Versenkung steckenbleiben. Christlicher Glaube erzeugt darüber hinaus und aus innerer Konsequenz leibliche Geschichte.

Wir werden in Kapitel VIII, wo es um den tiefsten Vollzug dieser Geschichte geht, auf einige Aspekte näher eingehen. Hier sei bereits festgehalten, dass es sowohl um eine Geschichte der *Identifizierung* geht, im Moment der Begegnung und der direkten Ineinanderflechtung im Sinne eines „Ich bin – du bist“ (*in mir*), als auch um eine Geschichte der *Differenzierung*. Denn im „Ich bin – für dich“ wird das Gegenüber wiederum in seine eigene Geschichte entlassen und wird die „Imitatio Christi“⁷¹ durchbrochen, was den Involvierten ihrerseits gute Geschichte, das heisst authentische Neuausrichtung ermöglicht.

Von Bedeutung sind die gemachten Überlegungen für das Verständnis des Abendmahlsgeschehens. Zahlreich sind die Interpretationsvorschläge, die zu erklären suchen, in welcher Weise Christus im Brot gegenwärtig ist und sich so den Gläubigen vermittelt. Die Auffassungen gehen von einer radikalen Transsubstantiationslehre, laut welcher das Brot substantieller Leib Christi wird, bis zur (nüchtern-rationalen) Auffassung, welche im Brot nur ein Zeichen der Erinnerung sieht.⁷² Wir fügen hier den Aspekt einer „Transgeschichtlichkeit“ hinzu. In der „Geschichtssubstanz“ des Brotes ist die Geschichte Jesu real präsent und schenkt sich der Bedürftigkeit der Empfangenden – als sich hingeebene Leiblichkeit. Diese setzt sich nun in die verfahrenen Geschichten der Gläubigen und schafft darin Geschichten des Lebens und der Neuwerdung. Die „Realpräsenz“ Christi wird so ernst genommen, sie wird aber nicht substantiell, sondern existentiell verstanden. Auch wird der Aspekt der Wandlung nicht im miraculös-momentanen Geschehen belassen, sondern in die alltägliche Geschichte des Gläubigen gesetzt. Dies könnte ein Abendmahlsverständnis bewirken, das „Mysterium“ und alltägliche Erfahrung ineinandergreifen lässt. Wir kommen in den abschliessenden Gedanken zum Abendmahl noch einmal darauf zurück.⁷³

⁷⁰ Siehe mehr dazu in Kapitel XI., v.a. 2.3.

⁷¹ Nach dem berühmten Buch von Thomas von Kempen.

⁷² Vgl. I. 1.1.4.

⁷³ Siehe Kapitel X.

2.3.3 Geschichtlichkeit in der Vermittlungsart: „Wer es nicht kaut...“

Unter dem Aspekt des Brotes und der Geschichtlichkeit soll hier noch ein Drittes erwähnt werden.

Calloud und Genuyt widmen in ihrer Analyse der Brotrede dem Wort *essen* besondere Aufmerksamkeit.⁷⁴ Es ist ja das besonders Anstössige in der Aussage Jesu, dass er ausdrücklich verlangt, sein Fleisch müsse gegessen werden (6,51).⁷⁵ Und nicht nur das. Um es den Zuhörenden noch deutlicher zu machen, erfährt das Wort *essen* (ἐσθίειν) in der Folge eine Steigerung: τρωγέειν heisst es nun im Vers 54 und 56, was eigentlich *nagen, kauen, zerbeissen* bedeutet. Calloud und Genuyt setzen die Bedeutung dieses Wortes in Gegensatz zu einem blossen Verschlucken und Verschlingen des Brotes und führen dazu aus, dass beim Verschlingen aus physiologischen Gründen das Ohr sich zum Teil verschliesse, das heisst die Hörfähigkeit abnehme. Beim sorgfältigen Kauen sei dies hingegen nicht der Fall.⁷⁶ Von theologischem Interesse ist dann ihre Schlussfolgerung: τρωγέειν werde als Ausdruck verwendet, um zu unterstreichen, dass es beim Essen immer auch um ein Hören gehe und beim Hören um ein Essen, eine innere Aufnahme: «C'est que paroles et chair sont couplées de manière telle qu'on peut aussi bien dire que pour entendre il faut manger et que manger, c'est entendre (ou croire, ce qui revient au même).»⁷⁷ Das mitsprechende Wort ist es, das die Bedeutung schafft und so dem Fleisch seinen Nutzen gibt, wie Jesus im Vers 6,63 selber noch einmal unterstreicht. Ebenso ist das Wort nur im mitgegebenen Leib Wirklichkeit. Bei einigen anderen Exegeten wird der Wechsel von ἐσθίειν zu τρωγέειν etwas weniger phantasievoll damit begründet, dass die in ihrer Bedeutung weitgefaste Brotrede nun in eine Beschreibung der Eucharistie übergehe. Deshalb könne eine Ausdrucksweise gewählt werden, die den Essvorgang konkreter beschreibt.⁷⁸

Beide aufgeführten Meinungen können in einander ergänzender Weise verstanden werden, wobei wir der These von Calloud und Genuyt noch einen weiteren Gedanken hinzufügen wollen. Von Bedeutung scheint uns beim Wort kauen vor allem, dass es eine Dauer ausdrückt. Verschluckt sind

⁷⁴ Calloud/Genuyt, L'Evangile de Jean 155.

⁷⁵ ...und sein Blut getrunken. Wir beschränken uns nach wie vor auf den Aspekt der Brotsymbolik.

⁷⁶ Solche Wortanalyse gehört in die Tradition der *analyse structurale*. Es ist eine Möglichkeit mehr, Vieldeutigkeit und damit neue Verstehensweisen zu öffnen.

⁷⁷ Calloud/Genuyt, ebd. 155. (Denn Wort und Fleisch sind in einer Weise verbunden, dass wir sagen können, dass sowohl für das Hören Essen nötig sei wie auch Essen einem Hören (oder auch Glauben) gleichkomme.)

⁷⁸ Goppelt, Art. τρώγω, THWNT Bd VIII 236ff.

die Dinge schnell, was bekanntlich nicht garantiert, dass sie auch gewinnbringend assimiliert werden können. Wer hingegen kaut, nimmt sich die Mühe und die Zeit, etwas nicht nur oberflächlich oder in Eile zu erledigen. Das heisst: Im Kauen liegt wiederum ein Aspekt von Geschichtlichkeit. Man kaut und kaut noch einmal, es braucht Zeit, die Bedeutung zu integrieren, man muss vielleicht mehrmals darauf zurückkommen, daran beißen, bis sich die innere *saveur* auftut. Mit anderen Worten: Oft ist ein sich wiederholender Durchgang durch gewisse Erfahrungen und Erlebnisse im Leben notwendig, bis deren Bedeutung in heilsamer Weise erfasst werden kann – oder Bedeutung überhaupt werden kann.

Auch diesbezüglich geht es also beim Abendmahl nicht um eine einmalig-magische Inkorporation, sondern um ein Erleben in der Geschichtlichkeit. Deshalb wird das Abendmahl, über das Kauen hinaus, auch wiederholt. Es ist ein Erleben in der Dauer.⁷⁹

2.4 Zwischenbemerkung zum „Ich bin“

Unsere Untersuchungen zum 6. Kapitel haben die Bedeutung des „Ich bin“ Jesu hervorgehoben, so wie es in irdischer Wirklichkeit auftritt. Sie haben gezeigt, wie für die Glaubenden aus lebendiger Beziehung zu diesem gottvermittelnden „Ich bin“ eigene Existenz, Identität und eine bedeutungsvolle Geschichte wächst. Ein lebendiger Dialog ist also entstanden zwischen „Gottes-Ich und Menschen-Ego“.⁸⁰ Dabei ist allerdings auch auf eine besondere Schwierigkeit hinzuweisen, welche diese besondere Verbindung in sich trägt.

Ist Gott für den Menschen in persönlicher Beziehung erfahrbar, so verleiht dies letzterem zwar besondere Bedeutung und wirkt für das Individuum bestätigend und befreiend. Es kann aber auch zur Selbstüberschätzung führen, zur Überbewertung des Individuellen. Und es besteht dann kein grundlegender Unterschied darin, ob in der Wirkungsgeschichte daraus Selbstverherrlichung (etwa in der Vorstellung eines uneingeschränkten Anthro- beziehungsweise Androzentrismus) wurde oder auch übersteigerte Selbstverleugnung (die traditionell eher weibliche Variante). Das eine ist Kehrseite des anderen: In beidem manifestiert sich die Einschätzung vom eigenen Sein und Verhalten als masslos.

⁷⁹ Mit einem Seitenblick zur Trinksymbolik wäre hier die protestantische Gewohnheit zu erwähnen, aus dem Abendmahlskelch dreimal hintereinander einen Schluck Wein zu nehmen. Analog zum Kauen soll auch hier das Eingenommene nicht zu schnell hinunterfliessen, auch wenn die bewusste Begründung dieser Tradition wohl in einem trinitarischen Verständnis liegt.

⁸⁰ Siehe 2.2.1.

Die Schwierigkeit und auch besondere Herausforderung bestünde darin, dieses Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in einer stets sich erneuernden Interpretationsfreude lebendig zu erhalten. „Ich bin, der ich sein werde und dir eine Zukunft öffnet“ ist eine der möglichen Deutungen des Jahwehnamens. „Ich bin das Brot des Lebens – die nährnde Geschichte Gottes“, sagt Jesus. „Im steten („gekauten“) Interpretieren dieser Geschichte schenkt sich dir adäquate Lebens(be)deutung.“

Da es aber zuweilen schwerfällt, in einer *lebendigen* Interpretation zu gründen, geschieht auf der einen Seite dann die fundamentalistische Verkürzung: Gott wird in feste Formeln eingefangen und zur autoritätsgesetzlichen Spruchinstanz, was in der Projektion wiederum menschliche Überschätzung, in der Verinnerlichung menschliche Unterschätzung begünstigt. Oder es wird nun im Zuge der Moderne und aus vielerlei negativen Erfahrungen heraus der Versuch unternommen, Gott ganz zu suspendieren und das menschliche „Ich bin“ autonom zu setzen. «Das Ich wird zu seiner eigenen Epiphanie», haben wir eingangs geschrieben.⁸¹

Was ursprünglich *Dia-Logos* wäre, das heisst Durchbruch verschiedener Ebenen, und somit bedeutungsschenkende Beziehungsverankerung wie auch Durchbruch des eigenen Geschichtsmonologs in vermittelter, geschenkter Neudeutung, gerät in die Gefahr einsamer Selbstkommunikation. Die Selbstverwirklichung, die nicht mehr in befreiender Tiefe oder auch Höhe zu gründen vermag, verkommt zur Selbstisolation.

So redet und kommuniziert das moderne Ich zwar viel – und immer mehr. Was sich darin verbergen könnte, ist eine moderne Form der Gottesuche, die allerdings nicht in der Quantität, sondern der Qualität (nicht im *vergänglichen Brot*, sondern im *Brot des Lebens*) des *Dia-Logos* Antwort fände und ein Dialoggeschehen beinhalten würde, das dem Ich seinerseits *dialogische* Identität schenkt.

Es könnte uns dies zur Annahme einer Art *Mystik des Dialogs* führen, welche dem Zeitalter der Kommunikation entspricht und doch auch widerspricht. Wir werden darauf noch zurückkommen.⁸²

⁸¹ Siehe 2.2.1.

⁸² Siehe 3.2.2.

3. Der Logos als Mittler

Im Folgenden befassen wir uns mit drei Gesichtspunkten, die eng mit dem „Mittlergeschehen“ zusammenhängen, auf Grund ihrer traditionell-theologischen Vermittlung aber besondere Fragen aufwerfen. Unsere Absicht ist es, die Mittlerfrage auf Grund unserer exegetischen Überlegungen nun auch in einen systematisch-theologischen Kontext zu stellen, obwohl dies hier nur in beschränktem Rahmen stattfinden kann. Es geht um die Themen der *satisfactio*, des *extra nos* und der *Exklusivität*. An letzteres schliesst sich die besondere Problematik eines *männlichen Erlösers* an.

3.1 *Gotteserfahrung als Vermittlung in der Welt*

3.1.1 Donatio statt satisfactio

In seinem Rufen hat der Logos Schöpfung hervorgebracht, die nun aus diesem Ruf lebt und doch auch die Freiheit in sich trägt, sich nicht als Gerufene zu hören, sich statt dessen als Selbstgesprochene, Selbstverfügende zu setzen, also auch das, was ihr frommt, in fassbaren Ordnungen, Gesetzen,⁸³ Werken oder ganz allgemein im Selbstbesitz sich zugrunde zu legen. Gemeint ist hier in seinen besonderen Möglichkeiten natürlich der Mensch. Nach biblisch-christlichem Verständnis liegt nun darin der Ursprung der Sünde, nämlich mit der grundlegenden Gottesbezogenheit zu brechen und sich in vielfältiger Weise selbst zum Garanten des Lebens zu setzen.

Es liegt darin die Sünde des Menschen. Wir können auch sagen: Darin liegt seine Not, dass er sich nämlich seines Ursprungs und seiner Gottbezogenheit nicht gewiss ist und aus *Not* sich diversen Ersatz schafft, in seinem Tun und Haben.⁸⁴ Wie erwähnt, findet sich ein Aspekt solcher Ersatztätigkeit auch in theologischen Bemühungen, zum Beispiel in verschiedensten Formen des Fundamentalismus, die sich der Gott-Menschbezogenheit dank einer klar definierbaren und scheinbar eindeutigen Systemkonstruktion gewiss sein wollen. Ein Beispiel eines solchen

⁸³ Festzuhalten ist hier, dass das Gesetz verschieden gedeutet werden kann bzw. in sich selbst ambivalent ist. Es kann sowohl Ausdruck von Respekt gegenüber der Existenz des „anderen“ sein wie auch deren Vereinnahmung in eigene Verordnung.

⁸⁴ Auch das Tun von Bösem, Zerstörerischem kann so gesehen eine Form von Existenzbewältigung sein. Es ist eine Aneignung dessen, was einem selber an *Verichtung* geschehen könnte (oder auch schon geschehen ist), indem man es selber umsetzt.

Glaubens-Systems,⁸⁵ das insbesondere den Versuch unternimmt, das Vermittlungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen verfügbar zu machen, wollen wir hier kurz erwähnen. Es geht um die Theologie der *satisfactio*.

Dieser theologische Ansatz, der spurenweise bereits im Neuen Testament⁸⁶ vertreten ist und in seiner abstrakten Ausprägung im Gedankengebäude des Anselm von Canterbury wohl seine klarste Ausformulierung findet, hat bis in unser Jahrhundert theologisches Denken beeinflusst. Es geht um den Versuch, das Vermittlungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen in einen gedanklich-logischen Rahmen zu fassen: Gott, über des Menschen Untreue erzürnt, braucht eine Genugtuung, eine *satisfactio*. Und er findet diese im selbstinszenierten Opfer seines Sohnes, der, selber ohne Sünde, sich der Todesbedingtheit aller Sündigen ausliefert. In diesem einmaligen Geschehen durchbricht er den Todesbann, was denen, die daran glauben beziehungsweise durch die kirchliche Vermittlung Anteil daran bekommen, zur eigenen Erlösung gereicht.⁸⁷

Wie es zu solcher Genugtuung heischender Gottesvorstellung kommt, wollen wir hier nicht näher untersuchen. Möglicherweise wird uns das folgende, psychoanalytische Kapitel (VII) einige Hinweise dazu geben. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass in solcher Satisfactio-Theologie der Eindruck entsteht, es gehe nicht in erster Linie um die Not des Menschen, sondern um die Not Gottes: Sein Zorn und seine Enttäuschung sollen kuriert werden, wenn dies dann im weiteren auch dem Menschen zur Rettung dient. Auch in der heute noch gängigen Glaubensformulierung, Jesus sei „für unsere Sünden gestorben“, lebt unterschwellig ein Aspekt solcher

⁸⁵ Was bereits in sich selbst ein Widerspruch ist. Glaube als lebendiges Vertrauen hat kein System. Es gibt höchstens systematisches Nachdenken über den Inhalt des Glaubens, der sich aber selber jeglicher Systematik entzieht.

⁸⁶ Z.B. im Hebräerbrief.

⁸⁷ Brunner schreibt kritisch dazu: «Der Tod Jesu wird beinahe nur als ein himmlischer Rechtshandel und die Existenz des Mittlers beinahe nur als die Existenz des dafür notwendigen „Mittels“, also ganz sachlich-unpersönlich aufgefasst.» Brunner unterstreicht allerdings gleichzeitig, dass es Anselm um die Suche nach einer abstrakten Formel ging, die durchaus persönliches Geschehen beinhalte (Der Mittler, 462). Hier muss selbstverständlich berücksichtigt werden, dass es sich bei Anselm um scholastischen Stil von Rationalität handelt: Das Denken ist zu jener Zeit noch mit einer Form von Spiritualität und Mystik verbunden, die über die Grenze enger Systemgläubigkeit hinausführt. Denkendes Theologisieren des Mittelalters ist nicht einfach gleichzusetzen mit einer gewissen rational-positivistischen Art der Glaubenserfassung, wie sie in fundamentalistischen Kreisen heutiger Tage manchmal anzutreffen ist. Nichtsdestoweniger hat der frühere Versuch, gewisse Glaubensformeln herauszuarbeiten, heutigen Glaubensformalismus – und dies nun auch in akademisch-dogmatischer Hinsicht – entscheidend mitgeprägt.

satisfactio-Vorstellung weiter. Dazu kommt, dass solche Sprache in ihrer Tiefendimension vielen heutigen Menschen nicht mehr zugänglich ist. Ein früher „eingefleischtes“, aber auch religiös eingebettetes Bewusstsein, im Zustand der Sünde zu sein und deshalb der Erlösung zu bedürfen, ist dem modernen „Ich bin“ abhanden gekommen. Dazu beigetragen hat, dass sich Vorstellungen einer drohenden Bestrafung im Jenseits stark relativiert haben.⁸⁸ Woran es aber nach wie vor nicht mangelt, ist die Erfahrung von Not.

So ist es wohl erste Aufgabe theologischen Redens, den Menschen auf seine – oft ihm selbst nicht zugängliche, nicht fassbare – Not zurückzuführen. Und deshalb ist es so entscheidend, daran festzuhalten, dass die Grundbotschaft der Evangelien nicht bei der Gottesenttäuschung, sondern der Liebe Gottes zur Schöpfung und damit auch zum geschaffenen Menschen ansetzt. Dies ermöglicht vielfach erst, dass sich jemand der tieferen inneren Not und den eigenen Notbehelfen überhaupt zu stellen vermag.

Als Ereignis der Liebe begibt sich die Gottesdimension in diese Not hinein, vielleicht nicht so sehr, um zwischen Gott und dem Menschen Versöhnung zu schaffen, als den Menschen, – auf der Grundlage des geschenkten Zuspruchs – mit sich selber zu versöhnen. Dies bedeutet, dass er trotz eigener Zwiespältigkeit, trotz Existenz in Angst und Zweifel Vertrauen in Gottes Zuwendung findet. Statt von einer Theologie der *satisfactio* reden wir deshalb von einer Theologie der *donatio*.

Gott selber bleibt dabei unergründet. Was aber dem Menschen diese versöhnende Zuwendung schafft, ist der als Dia-Logos auftretende Mittler.

3.2 Gotteserfahrung als dialogische Beziehung (Ich – Du)

3.2.1 Vom „extra nos“ zur „innewerdenden Transzendenz“

Traditionell theologische Betrachtungsweise stellt den Menschen in einer Grundsituation der Sünde dar – oder der Not, könnten wir aus eigener Sicht hinzufügen. Nichts, was wir selber tun oder haben könnten, vermag uns daraus zu befreien. Denn im Versuch, Gottes-, beziehungsweise Heilsgewissheit zu erlangen, werden wir nur immer das Eigene, Selbstbefundene als Gott setzen, was uns in einem undurchbrechbaren Teufelskreis gefangen hält. Was uns nun aber zukommt, ist die Zusage Gottes in der Gestalt des Mittlers. Sein Erlösungswerk schafft – so die theologische Erklärung – in uns den neuen Menschen, der sich sozusagen über, in und um den alten

⁸⁸ Auch in dem Bereich ist das moderne „Ich bin“ in gewisser Weise autonom geworden – und zugleich heimatlos.

Menschen herum legt und eine neue, nur im Glauben vermittelte und allein in Gott gegründete Identität schenkt. Das heisst: Die menschliche Identität lebt aus einer radikalen Gegenüberstellung und auch inneren Spannung des alten Menschen *ἐν σαρκί*, im *Fleisch* und des neuen Menschen in *Christus*. Als neuer Mensch ist uns dabei ein Ursprung *extra nos*, ausserhalb unser selbst gegeben, vermittelt durch die geschichtliche und personale *Externität* von Christus.⁸⁹ «Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos», schreibt in diesem Sinne Luther.⁹⁰

Das Betonen solcher Externität ist auch für unsere Überlegungen von Bedeutung. Da es sich beim Mittlergeschehen in fundamentaler Weise um Beziehungsgeschehen handelt, muss das andere, auch das Fremde, Unverfügbare, das uns selber zum ent-sprechenden, aber auch wider-sprechenden und damit ver-sprechenden Gegenüber wird, seinen unverfügbaren Ort haben. Gottesgeschehen wäre sonst nicht lebendiges Beziehungsgeschehen, sondern blosses Ausfüllen einer Selbstsucht.⁹¹

In einer zweiten Sichtweise scheint uns aber das *alleinige* Hervorheben der Externität und vor allem die eben zitierte Formulierung Luthers, dass es uns ausserhalb unser selbst *setze*, problematisch. Wir wollen deshalb versuchen, das Vermittlungsgeschehen noch anders zu beschreiben. Es könnte sonst doch wieder jener theologische Ansatz überhandnehmen, der sich nicht damit begnügt, die Brüche des Verderbens *in der* Fleischlichkeit aufzuzeigen, sondern gleichsam alles Fleisch in den Schlund der Hölle stösst, um dann *darüber* den Himmel neu zu spannen. Der Himmel ist aber in die von ihm ursprünglich geschaffene Fleischlichkeit *hineingekommen*, um in der Brüchigkeit selber *Versöhnung*, das heisst lebendiges Beziehungsgeschehen zu schaffen. Deshalb ist auch dem Menschen ein gangbarer, guter Weg geöffnet *im* Fleisch.

Die Möglichkeit solcher Versöhnung – auch im Unversöhnlichen – oder überhaupt der *Lebenszuspruch* kommt uns also wohl von einem Anderen, einem Gegenüber zu. Echtes Gegenüber ist es aber, weil es Anteil hat an unserer Wirklichkeit, was uns um so mehr ermöglicht, uns *intra nos* zu setzen, in *unser* Leben – in das, was ursprünglich auch als gut erschaffen war, wenn auch in seiner *Lebenswirklichkeit* voller Unvollkommenheit. Wir

⁸⁹ Siehe dazu z.B. Brunner, Dogmatik Bd III, oder Ebeling, Dogmatik III 157ff.

⁹⁰ Luther, WA Bd 40/1 589,8. (*Deshalb ist unsere Theologie gewiss, weil sie uns ausserhalb unser setzt.*)

⁹¹ Ebeling hat das *Entsprechen*, *Versprechen* und *Widersprechen* als drei grundlegende Aspekte des göttlichen Wortgeschehens festgehalten, welches zur inneren Qualität einer *Relations-Ontologie* gehört und die Grundsituation des Menschen vor Gott ausmacht (Dogmatik I 353).

könnten also sagen: Das Vermittlungsgeschehen des Logos setzt uns sehr wohl in uns selbst, ohne uns aber dort sitzen zu lassen. Wir könnten von einer Art *innewerdender Transzendenz*⁹² sprechen. Der vermittelnde Logos begründet und verändert unseren Sitz im Leben, indem er uns lebendige, geistgewirkte, das heisst bedeutungsvolle Leiblichkeit erst ermöglicht.

Dies führt das Bild einer radikalen Trennung zwischen dem alten (fleischlichen) und dem neuen (in Christus geretteten) Menschen in eine noch andere Darstellungsweise. Vermittelnd wirkt hier wiederum das „Ich bin – Du bist“ von Jesus aus dem 6. Kapitel, das wir hier aufnehmen. Weder setzt es den Menschen ausserhalb seiner selbst, noch wird Gott im Menschen gesetzt, sondern eine Bewegung, ein Dialog wird im Existenzbereich des Menschen gewirkt, was dem Menschen sowohl Distanz zu sich selber wie auch eigene Zentrierung und damit Identitätsfindung ermöglicht. In der Dialogmöglichkeit selbst liegt der „Sitz im Leben“.

EXKURS: EINE „MYSTIK DES DIALOGS“

Führen wir diese Gedanken noch einen Schritt weiter: Liegt nämlich im Dialogischen die Identität menschlicher Existenz, so ist auch die Sprache, die daraus spricht – als Sprache des Glaubens – in ihrem Ursprung *dialogisch*. Sie nährt ihr eigenes Reden aus jenem „Ich bin“, das nach ihr ruft und Antwort sucht. Desgleichen ist auch die Theologie in ihrem Nachdenken und Reden über den Glauben in ihrer tiefsten Quelle sich sehndendes, antwortendes, glaubendes, widersprechendes, suchendes Zwiegespräch. Es ist liebe-volle Sprache, die sich an der Grenze von Fassbarem und Unfassbarem, von begrifflich Begreifbarem und Unsagbarem, im Ineinander von Irdischem und Himmlischem bewegt. Alles andere wäre sowohl der Subjekt-Ursprünglichkeit Gottes wie auch dem Subjekt-Dasein des Geschaffenen unangemessen. Dorothee Sölle hat vorgeschlagen, statt von *Theologie* von *Theopoesie* zu reden, da es kein objektiv-neutrales Reden über Gott gebe (Gott ist kein Gegenstand), sondern nur ein zu ihm hin Erzählen, Beten, Loben, Lieben und Suchen. Wir wollen unsererseits hier den Begriff einer *Mystik des Dialogs* einführen.⁹³ Er soll darauf hinweisen, dass all unser Sagen und Sein in ursprünglichster Art im *Dia-Logos* gründet. Mystisch ist daran das geheimnisvolle Erfassen und doch nicht Fassen-Können dieser tiefsten Begegnungsqualität, die zur Grundlage aller anderen Begegnungen und Zwiesprachen wird und so in irdisch-

⁹² Wir werden auf diesen Ausdruck noch zurückkommen (siehe z.B. VII. 4.3 und IX. 3.3.2).

⁹³ Auch Sölle setzt eine enge Verbindung zwischen Theopoesie und Mystik. Sie formuliert: «Eigentlich gibt es zwei Gegenformen zur Theologie. Die eine ist die mystische Sprache, das Gebet – die andere ist die Erzählung, die Geschichte. Gott ist erzählbar, aber nicht definierbar (Interview Kirchenbote Kt. Zürich Nr. 6, 1997). Wir erinnern in diesem Zusammenhang, dass wir bereits bei der Prologbetrachtung von *mystischer Dichtung* gesprochen haben (siehe IV. 3.3.3, Anm. 48).

alltäglicher Realität aufleuchtet. Mystisch ist dabei auch, dass es dazu eines inneren Schauens, Schweigens und Antwortens bedarf, welches das rational-objektivierende Denken in eine tiefergreifende und tiefergründende Erfahrungsqualität der Begegnung setzt. Die Sprachform selber kann dabei je nach Kontext analytisch-rational, erzählend oder poetisch sein. Entscheidend ist, ob in ihr – ganz nach johanneischer Art und Weise – etwas von jener tieferen Dia-Logos-Qualität aufleuchtet und sie nicht nur in sich selbst verharrt.⁹⁴ Zusammenfassend weisen wir noch einmal auf die verschiedenen Artikulationen dieses grundlegenden und doch unergründbaren dialogischen Geschehens hin. Wir beziehen uns wiederum auf Skizze 3.

Der Dia-Logos zwischen Himmel und Erde (Das Wort wurde Fleisch)

Ausführlich haben wir dargestellt, dass im „Ich bin“ Jesu Lebensbereich und Todesbereich miteinander in Berührung kommen, die Dualität in seiner Gestalt zueinanderfindet und sich auferweckendes Beziehungsgeschehen ereignet. Der Logos erweist sich dabei als bedeutung-schaffender Dia-Logos – im $\alpha\rho\chi$ -Bereich. In solchem Dialogos eröffnet sich ein Zentrum der Gottesgegenwart in unserer irdischen Bedingtheit und setzt diese zugleich in Bezug zum unergründlichen Subjektursprung Gottes.

Der Dia-Logos als ausstrahlendes Zentrum zur menschlichen Identitätsfindung (Ich bin – du bist)

Im Gegenüber von diesem „Ich bin“, in welchem Jesus selber als Zentrum von persönlicher Gottesgegenwart erscheint, ist das Innerste des Menschen angesprochen. Die Sehnsucht nach lebendigem Beziehungsgeschehen und lebensvermittelnder Bedeutung, die überhaupt das Herzstück menschlicher Gottesebenbildlichkeit ausmachen könnte, findet hier eine ihr entsprechende, antwortende Sehnsucht. Im Geschenk des Dia-Logos liegt die Verheissung, vom Götzen des Monologs, das heisst einer in sich selbst gefangenen Sicht und Verhaltensweise, befreit zu werden und lebendige Identität zu finden, in eigener Wirklichkeit. Das Erleben ist dabei ein individuell-persönliches. Der Dia-Logos setzt beim Ich-Du an und nicht in einer „Massenvermittlung“.

Der Dia-Logos als bewegendes Zentrum eigener Identität

Menschliche Identität erscheint also als vielschichtiges Dialoggeschehen. Dialog zwischen dem anderen und dem eigenen. Dialog nun aber auch im Innern. Was dort

⁹⁴ A. Schweitzer hat den Begriff der Mystik folgendermassen definiert: «Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt» (Die Mystik des Apostel Paulus 25).

Wir legen in unserem Mystikverständnis den Akzent weniger auf das „Eingegangensein“ ins Überirdische (im Sinne einer „unio mystica“), als auf die Erfahrung tiefster, ursprünglicher *Begegnung*. So liesse sich auch formulieren: Die Mystik des Wortes ist die Reduzierung (im Sinne von *reducere/zurückführen...*) der Sprache auf das Du.

an verschiedenen Stimmen zusammenhaust⁹⁵ und nicht selten einander entgegenwirkt, wird wiederum vom Dia-Logos aufgenommen. Seine Aufgabe ist es, der einen und anderen Stimme Gestalt zu geben, so dass sie gehört und geprüft werden kann auf ihre Lebens- oder ihre Todesqualität, ihr Gottvertrauen oder ihre Gottesverwerfung, und die lebendige Auseinandersetzung den inneren Bruch verhindert. In diesem Sinne meinen wir auch, dass der Dia-Logos Versöhnung im Menschen schafft. Nicht dass er ihn göttlich macht, aber göttlich-irdische Wirkkraft in ihm freisetzt, die ihm wiederum aus seinem geschenkten Zentrum heraus wirklichen Dialog mit der Welt, mit den Mitmenschen und der Schöpfung überhaupt ermöglicht.

Solch tiefgründendes, „mystisch-dialogisches“ Wirken setzt also einer „schroffen“ Aufspaltung in zwei Existenzweisen – da alter, sündiger Mensch in der eigenen Fleischlichkeit und dort neuer Mensch, ausserhalb seiner selbst im stöhnenden Christus – eine vermittelnde personale Dynamik entgegen, die sich zwischen drei Polen ereignet: Der eigentliche, aber uns nicht unmittelbar zugängliche Pol ist das Subjekt Gottes (das sich sehrende Wort noch vor allem Sprach- und Schöpfungsgeschehen). Der zweite, uns in vermittelnde Gottesbeziehung hineinnehmende Pol ist Christus (die Wortgestalt). Und dritter Pol ist die menschliche Identität (als „in die Wortgestalt gesetzte“), die in dieser Dynamik werden kann, innere Zerspaltenheit einer heilenden Ganzheit anvertraut und zentriertes Leben erfährt. Dies alles bleibt dabei Dimension des Glaubens, nährt sich aus dem Bereich des Unergründlichen und leuchtet doch in gegebener Lebenswirklichkeit auf. Denn im Brot ist das Wort. Und das Wort – oder der lebendige Geist (Joh 6,63) – ist Speise im Fleisch.

3.3 *Gotteserfahrung als in der σάρξ-Wirklichkeit gebrochene Beziehung*

Die Interpretation des 6. Kapitels hat uns ein Doppeltes gezeigt: Nicht die irdische Wirklichkeit, das σάρξ-Sein ist das Entscheidende, sondern die Gottesdimension, welche Wirklichkeit erst begründet. So ist das irdische Brot nichts wert, würde es nicht vom himmlischen, eigentlichen Brot erzählen (6,27). Weil aber das Himmlische im Irdischen zur Sprache kommt und sich für den Menschen in einer personalen Geschichte und personalen Beziehung konkret verkörpert (6,51), gewinnt die (menschliche) σάρξ-Wirklichkeit um so grössere Bedeutung. Sie wird eigentlicher Ort von Verkündigung, und dies nicht nur im allegorischen Sinn, sondern weil Gottesvermittlung in ihr ist (6,55). So relativiert auf der einen Seite das Mittlergeschehen die unmittelbare Bedeutung alles Irdischen und macht es doch erst recht bedeutungsvoll, verleiht ihm δόξα, Gottesruhm (6,63).

Dies fordert und ermöglicht, wie wir meinen, in der spirituellen Ausrichtung eine radikale Weltzugewandtheit. Weil Gott nicht unmittelbar

⁹⁵ Siehe mehr dazu in Kapitel VII.

erfahrbar ist, sondern nur in der erglaubten Bedeutung des Irdischen zu uns redet, ist auch unser interpretierendes Eingehen auf das Irdische als Ort der Glaubensaussage unerlässlich, ohne dabei von der Weltlichkeit beherrscht zu werden. Im Gegenwärtigen gilt es immer auch das darin und darüber hinaus Leuchtende mit zu schauen. Wobei gerade dieses Aufspürenkönnen des „Ewigen im Zeitlichen“ das Wirken des Dia-Logos voraussetzt.

In solcher Gottesbezogenheit ist nun allerdings auch der Bruch der Ernüchterung enthalten. Denn Wirklichkeit ist immer auch zwiespältig, zuweilen abgründig. Gotteslicht verdüstert und verdunkelt sich in sich ereignender Wirklichkeit. So sehr uns also auf der einen Seite ein positiver Weltbezug vermittelt wird, so sehr muss uns auch das Leiden des Erschaffenen – körperlich-seelisches Leiden menschlicher Erfahrung, aber auch Naturzerstörung – als eine Dimension auch von Gottesleiden aufrütteln. Es wird dann um so mehr ein Wagnis des Glaubens, für neu aufleuchtende Bedeutung – in der Wirklichkeit – offen zu bleiben. Doch führt uns dies bereits ins Kapitel VIII.

An dieser Stelle wollen wir einen Hauptaspekt begrenzender und begrenzter Gotteserfahrung noch etwas genauer betrachten.

3.3.1 Gotteserfahrung als Beziehung in Geschichtlichkeit – zur *Exklusivität*

Die klassisch-dogmatische Tradition vertritt auf der einen Seite, dass das Christusgeschehen als Versöhnungsgeschehen *ausserhalb* geschichtlicher Kategorien stehe. «Es ist Urgeschichte oder Endgeschichte; es liegt in der Dimension, die kein Historiker kennt, sofern er bloss Historiker ist», schreibt Brunner. Es lässt sich deshalb aus dem historischen Verlauf auch nicht beweisen und «ist ein „Ereignis“, das nur für den Glauben ein Ereignis ist.»⁹⁶

Demgegenüber wird aber ebenso die Bedeutung «einer göttlichen Selbstoffenbarung, die eingeschlossen ist in ein wirkliches, geschichtliches Menschenleben», betont. Nur weil die Gottesdimension in dieser Weise Geschichte wurde, kann es für die Menschen überhaupt Bedeutung bekommen.⁹⁷

Auch hier stehen wir also vor dem erwähnten Wechselspiel zwischen „ewiger“ Gottesbedeutung und irdisch fassbarer und damit auch zeitlich

⁹⁶ Brunner, *Der Mittler* 457. Brunner unterstreicht weiter, dass auch die Auswirkung der geschehenen Sühne auf den Lauf der Weltgeschichte nicht offensichtlich ist. Es sei schon eher ein gewisses Fiasko der sich nach Christus benennenden Christen in ihrer eigenen Weltwirksamkeit festzustellen.

⁹⁷ Ebd. 338.

gebundener Realitätserfahrung. Was allerdings mit der irdisch-historischen Begebenheit verbunden wird, ist der Anspruch auf Exklusivität. Im Glauben, dass das „Aussergeschichtliche der Versöhnung“ in jenem *einen* geschichtlichen Ereignis stattgefunden hat und in der Person Jesu *einmalige* Gestalt annahm, liegt auch der einzige Zugang zur Errettung. «Diese Exklusivität ist das Ärgernis», sagt Brunner selber.⁹⁸ «Es ist ein Punkt, den nur der Glaube sehen kann, aber es ist der Punkt, an dem alles entschieden wird.»⁹⁹

Wir fragen uns, ob johanneische Theologie hier noch einen anderen Schluss zulässt. Zwar ist für die einzelne menschliche Erfahrung, welche durch die eine Person und Geschichtlichkeit des Logos in Jesus Christus angesprochen wird, diese *eine* Begegnung und Erfahrung ausschlaggebend. Es findet sich dort genug „Lebensspeise“, so dass er keiner weiteren Erlösung bedarf. Nicht anders ist es, als in einer „irdischen“ Liebesgeschichte, die sich als Kernerlebnis eines Lebens als einzige und beste erweist. Es würde diese eine Geschichte an Tiefe verlieren, würde sie in ihrem Innersten von anderen durchkreuzt. Je tiefer aber die eine Geschichte der Liebe geht, desto weniger wird sie beanspruchen müssen, Liebe an sich gebe es *nur* in der eigenen gelebten Geschichte und könne anderen nicht auch noch in anderer, wiederum begrenzter Zeitwahrheit begegnen. So ist – um auf Jesus zurückzukommen – wohl die *ganze* Liebe in seiner Geschichte, was nicht heisst, dass diese Geschichte alle Liebe gleichsam *absorbiert*. Das käme einem Geschichtsfundamentalismus gleich, der johanneischer Deutungswahrheit widerspricht, welche das Eigentliche als unergründbare Gotteswirklichkeit hinter dem Irdisch-Realen sieht beziehungsweise erglaubt. Denn das wirklich Ursprüngliche – wir nennen es das Subjekt Gottes – ist das ganz und gar Verborgene – und Unausprechbare.¹⁰⁰ Niemand kann über dessen Wege verfügen, beziehungsweise es führt kein Weg über das Vermittelnde hinaus.

Hinzu kommt, dass der Logos als *Dia*-Logos selber die Ausschliesslichkeit gesprengt hat, indem er in die *σάρξ*-Welt hineingekommen ist und – in der von uns betrachteten Offenbarung – sich dabei begnügt hat, sein „Ich bin“ zu setzen. Auf diese Weise ist er aus eigener (gottbezogener) Selbständigkeit auch anderen Menschen zum selbständigen, sowohl zusagenden wie auch widerstehenden Gegenüber geworden. Dieser Logos scheint nicht

⁹⁸ Ebd. 443.

⁹⁹ Ebd. 456.

¹⁰⁰ Aus diesem Grund wird auch in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition der Name JAHWES weder ausgesprochen noch Gott in irgendeiner Weise dargestellt (vgl. auch Jes. 55,8-9).

so sehr nach dem äusseren Glaubensbekenntnis zu fragen, sondern auf die innere Logosqualität jeglicher Existenzweise zu achten oder dieser überhaupt erst zur Achtung zu verhelfen,¹⁰¹ sie voller Sehnsucht hervorzurufen, was wirklich sich hingebende Liebe bedeutet. Zumindest ist in der Art und Weise, wie Jesus den Menschen begegnete, solche Grundhaltung herauszulesen¹⁰² und steckt in der persönlichen Christusbegegnung so etwas wie inklusive Exklusivität.¹⁰³

Was deshalb zum eigentlichen Ärgernis des christlichen Glaubens wurde und zu viel blutiger Wirklichkeit geführt hat, ist nicht die Tatsache, dass nicht alle im Einen sich finden konnten, sondern dass Theologie und Kirche sich selber so oft an dem einen „Ich bin“ nicht haben genügen lassen – nämlich davon zu erzählen, daraus zu leben und aus seiner Tiefe lebendige Dialogfähigkeit und eine Kultur des Zu- und Widerspruchs zu schöpfen.

EXKURS: ZUR QUALITÄT DER SPRACHE

Gehen wir in diesem Zusammenhang noch einmal kurz auf die Qualität theologischer Sprache ein. Es wäre lohnend – wenn auch aufwendig –, einmal Sprachstil und Sprachqualität einzelner theologischer Werke zu untersuchen und darauf zu achten, wie weit Wortinhalt und Wortgestalt miteinander korrespondieren. Bereits in Kapitel IV, als es um die Qualität der Sehnsucht im Schöpfungswort ging, haben wir kurz darauf hingewiesen, dass die konkrete Wortwahl, in der sich Barth und Zimmerli zum Thema Gottesliebe äussern, zuweilen wenig von Liebesqualität vermittelt. Dies mag allerdings damit zusammenhängen, dass es dort gleichzeitig um ein bestimmtes Allmachtsverständnis Gottes ging, das besonders sprachkräftig in den Vordergrund gerückt wurde.¹⁰⁴

Geht es nun um die Frage des Mittlers, so fällt diesmal vor allem beim Lesen von Brunners Texten der zuweilen äusserst scharfe christlich-dogmatische Ton auf. Eine typisch christliche Zwiespältigkeit zeigt sich, im grossen Heilsangebot alles auszugrenzen, was sich nicht auf den einen *Gehorsam* und die eine Offenbarung einlässt.¹⁰⁵ Redet so ein in Sehnsucht rufendes und zum Dia-Logos sich schenkendes Gottesgeschehen? Oder kommt da nach wie vor eine allzu menschliche Sprachallmacht, ein beherrschen wollendes Denken zum Ausdruck?

Dabei wollen wir mit dem Gesagten nicht das profilierte Engagement gerade von Brunners Theologie schmälern und auch nicht aus heutiger Zeitsicht

¹⁰¹ In diesem Sinne hat sich der Befreiungstheologe Leonardo Boff geäussert, nämlich dass «evangelisieren heisst, das Leben des anderen mitzuverantworten, seine Kultur wertzuschätzen» (zitiert von E.Achermann, Magazin des Tagesanzeigers, Jg.1997, Nr. 27, S: 51).

¹⁰² Z.B. Joh 4,1ff.

¹⁰³ Siehe dazu IV. 3.2 und 3.3.3 (inklusive Charakter des Logos).

¹⁰⁴ Kapitel IV. 4.2.

¹⁰⁵ Z.B. Brunner, Die Versöhnung (Der Mittler) 466ff.

Sprachgewohnheit früherer Jahrzehnte pauschal verurteilen. Es geht auch nicht darum, einer „launen“ Theologie das Wort zu reden, die schlussendlich jeglichen Charakter und jegliches Engagement verliert. Erinnert sei einfach an das „Ich bin“ von Jesus. Es allein hat vermocht, Sturm und Abgrund der menschlichen Erfahrung zu festigen (Joh 6,20). Und dieses „Ich bin“ allein, ohne weitere Zugabe, ist dem tiefsten Hunger, der tiefsten Not der menschlichen Seele Speise geworden (6,35). Und wiederum, ohne nachhelfende Schwertstreiche, hat es vermocht, eine ganze Kohorte von Soldaten zu Boden zu bringen, im einfachen Aussprechen dieses: „Ich bin“ (18,6.10). Auch der entwürdigendste Tod konnte es nicht auslöschen, sondern hat seine eigentliche Leuchtkraft, seine Bedeutung, erst offenbar gemacht.

So hat dieses „Ich bin“ keiner eigentlichen Verteidigung und schon gar nicht einer Rechtfertigung bedurft. Ganz gegründet im Gotteslogos hat es aus sich selbst heraus innere Kraft, innere Gewissheit und auch lebendige (*Sehn-*)Suche ausgestrahlt. Und vor allem ist es selber einen Weg gegangen. Darin hat sich seine untrügliche Qualität als Wort Gottes erwiesen und ist sein „Ich bin“ auch zu einem „Ich werde neu“ geworden. Dieses „Ich bin“ ist die eigentliche Leuchtkraft der Evangelien, welche andere, zuweilen auch vorhandene Tendenzen weit in den Schatten stellt.

Es könnte deshalb zur besonderen Herausforderung für Theologinnen und Theologen gehören, selber nicht mehr – aber auch nicht weniger – zu tun, als das schlichte „Ich bin – Ich werde neu“ in die Welt zu setzen. Auch in der eigenen Art des Redens und Schreibens.

3.3.2 Der Mittler als Mann – oder: Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?¹⁰⁶

Aus zeitgeschichtlichem Anlass, das heisst im Hinblick auf die feministische Frage, gehen wir hier noch auf einen besonderen Aspekt geschichtlich bedingter Exklusivität ein und überlegen deren Konsequenzen.

In der Gestalt Jesu hat sich der Logos in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und in einem bestimmten Geschichtskontext, nämlich der jüdischen Tradition, offenbart. Zwei Möglichkeiten hatte der Logos, in menschlicher Gestalt zu erscheinen: Als Frau oder als Mann. Wiederum teilt er darin die Wirklichkeit unserer *conditio humana*, nämlich grundsätzlich aus dem Gegenüber zweier Geschlechter zu leben und darin ein Stück existentielle Selbstbegrenzung zu erfahren.

„Warum dann aber als Mann und nicht als Frau?“, hat die feministische Theologie als Frage aufgeworfen. Hat dies den Frauen nicht mehr Unheil statt Heil gebracht? Wobei es nicht eigentlich die Männlichkeit des histori-

¹⁰⁶ So die Fragestellung als Kapitelüberschrift im Buch von Doris Strahm: *Aufbruch zu neuen Räumen* 71. Das Buch bietet eine gute, kurz gefasste Übersicht zu verschiedenen feministisch-theologischen Ansätzen der 80er Jahre.

schen Jesus ist, die Schwierigkeiten bereitet,¹⁰⁷ sondern dessen in der Folge geschehene „Überhöhung“ in ein «exklusives und unüberbietbares (Christus-)Symbol für die erlöste Menschheit»,¹⁰⁸ «...das heisst, die theologische Interpretation dieser Person als Sohn Gottes»,¹⁰⁹ wie Doris Strahm in einer Bestandesaufnahme über feministische Zugänge zur Christologie resümiert.

Nun gibt die Zeitgeschichte solch kritischer Formulierung zu grossen Teilen recht: Tatsächlich wurde die Männlichkeit Jesu in der „Männlichkeit Christi“¹¹⁰ ideologisch „überhöht“ – verbunden mit einer grundsätzlich patriarchalen Gottesvorstellung und hat die Stellung des Mannes in der kirchlichen und säkularen Hierarchie daraus lange ihren Profit gezogen (vgl. bereits Epheser 5, 22-24). Noch heute ist Frauen in der katholischen Kirche der Zugang zum Priesteramt verwehrt, mit der Begründung, dass «die Frau nicht zugelassen werden kann, weil sie niemals Abbild Christi ist».¹¹¹ So hat eine effektive Höherschätzung des Männlichen und damit verbunden auch des Rationalen über Jahrhunderte eine frauen- und leiblichkeitsfeindliche Grundhaltung gefördert und unselige Rollenbilder zementiert. Von daher ist die feministische Frage in jedem Fall berechtigt, ob ein männlicher Erlöser für Frauen wirklich erlösend wirken könne.

Theologie ergibt sich aber nicht nur aus der Interpretation von Zeitgeschichte. Es würde dann nur noch Tertiäres über Sekundäres gesagt – was tatsächlich oft genug der Fall ist. Theologie hat ihre eigentliche Verankerung in einer fortlaufend sich erneuernden Interpretation des biblischen Geschehens, so wie es uns der Text vermittelt und auch verbirgt, in gleichzeitiger Auseinandersetzung mit jeweiliger Zeit.¹¹² Und da bietet insbesondere die johanneische Theologie einen kritischen Ansatz zur eben genannten Überhöhungstendenz. Denn nicht die irdische Erscheinung ist ja das an

¹⁰⁷ «Wer wollte bestreiten, dass es nicht auch wichtige und inspirierende Männer gegeben hat und gibt...», schreibt Strahm, ebd. 72.

¹⁰⁸ Ebd. 84.

¹⁰⁹ Ebd. 72.

¹¹⁰ Dies ist an sich ein unsinniger Ausdruck, denn in Christus, der sich ja erst an Ostern als solcher offenbart, hat die umfassende Logosbedeutung – das Du des Dialogos – bereits Vorrang über die historische Verkörperung. So gibt es auch nicht die „Menschheit Christi“, sondern nur Christus als Logosgestalt. Wohl aber den Menschen und Mann Jesus.

¹¹¹ Strahm, Aufbruch 75.

¹¹² Insofern sind auch Mary Dalys Bemerkungen wie etwa «Christusanbetung ist Götzenanbetung» (weil dabei eben implizit das Männliche zum Idol erhoben wird) als kritische Zeit- und Kirchenanalyse zu verstehen, nicht aber als wirklich theologische Reflexion (Daly, Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion 110).

sich Massgebende, sondern das, was als Wahrheit darin aufleuchtet und sichtbare Wirklichkeit erst in einen bedeutungsschaffenden Dialog setzt. Das heisst: Es ist die Qualität des Logos, die ausschlaggebend ist für die Qualität des Christus und dessen Verkörperung in männlich-irdischer Gestalt.

Nun haben wir darauf hingewiesen, dass die feministische Theologie im allgemeinen ihre Kritik bereits beim Logosgeschehen ansetzt und wiederum auf Grund einer negativen Wirkungsgeschichte des „Theologistisch-Männlichen“ sich von diesem Begriff distanziert. Aus verschiedenen Gründen wird die – grammatikalisch weibliche – Weisheit zugezogen.¹¹³

Unserer eigenen Interpretation zu Folge entspricht die Weisheitstheologie aber nicht dem, was der Logos an fundamentalem Sprachgeschehen eröffnet. Im Versuch, dessen einseitig rationale Fixierung neu aufzuschlüsseln, haben sich uns im Logosbegriff bisher Qualitäten der schöpferischen *Sehnsucht*, der *Beziehung* und der *Bedeutung* vermittelt.¹¹⁴ Dies sind nun keineswegs Qualitäten, die im traditionellen Sinn männlich besetzt wären. Im Gegenteil, fast könnte es uns zur Annahme führen, ein in dieser Weise qualitativer Logos hätte sich in der männlichen $\sigma\rho\xi$ -Wirklichkeit eingemischt, weil vielleicht gerade dort ein besonders grosser Bedarf an solcher Logosqualität vorhanden sein könnte...¹¹⁵

Dem traditionell Weiblichen aber, das eher ein Übermass an Bezogenheit und unmittelbarer Identifizierung in sich birgt, könnte die vorgesezte Geschlechterdifferenz im „Erlöser“ auch eine klarere Erfahrung von „Gegenübersein“ anbieten, dem nun die besondere Qualität des *Dia-Logos* innewohnt und das aus dieser Unterschiedlichkeit heraus nicht *be-herrschen* will, sondern in die Selbständigkeit des eigenen „Ich bin“ ruft.¹¹⁶ Was dies

¹¹³ Siehe IV. 3.3.3.

¹¹⁴ Hinzukommen wird noch der Aspekt des Verzichts und letztlich der Liebe (siehe Kapitel VIII).

¹¹⁵ Übrigens soll schon der deutsche Philosoph und Alchimist Agrippa von Nettesheim (1486-1535) angenommen haben, Gott sei deshalb als Mann in die Welt gekommen, weil er die menschliche Natur in ihrem verderblichsten Zustand habe annehmen wollen... (Strahl, Aufbruch 74). Unter dem Eindruck der Hexenverfolgung stellte sich da einer ganz und gar gegen das Denken seiner Zeit.

¹¹⁶ Wegweisende Geschichten dazu sind etwa das Gespräch zwischen Jesus und der Samariterin (Joh 4,1ff) und die Begegnung des Auferstandenen mit Maria aus Magdala, beim leeren Grab (Joh 20,11).

Es wäre hier auch ein kritischer Ansatzpunkt zur an sich wichtigen Beziehungstheologie Carter Heywards anzubringen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, versteht Carter Gott als „Macht der Beziehung“, woraus sie ableitet, dass insbesondere auch die Vernetzung und Solidarisierung zwischen Frauen grundlegend ist, als Ort des Gottesgeschehens. Was nicht eigentlich zum Ausdruck kommt, ist das widersprüchliche Element des *Dia-Logos*, das sich auch im anderen, Fremden, dem, was sich unserer unmittelbaren Identifizierung entzieht, ereignet

insbesondere für den Kreuzesaspekt bedeutet, wird später noch zu untersuchen sein.

Im reichlich Spekulativen solcher Bemerkungen scheint uns auf alle Fälle die Bemerkung der afrikanischen Theologin Mercy Oduyoye zutreffend, dass die historische Existenz Jesu vor allem funktionale und nicht essentielle Bedeutung habe.¹¹⁷ Und wir fügen hinzu, dass der Logos in seiner männlichen Verkörperung zwar Eingang findet in die traditionelle Erwartung bestehender Erlösungs- und Erlöservorstellungen, geprägt durch jahrhundertealte patriarchale Kultur. Aus seiner inneren Qualität heraus vermag er das Erlösungsgeschehen aber in so radikaler Weise umzugestalten, dass wiederum *Dia-Logos* im Sinne eines Durchbruchs, geschieht und dieser für Frauen und Männer und im weitesten Sinn für alles Geschaffene eine neue, bedeutungsvolle Lebensqualität eröffnet.¹¹⁸

(Heyward, Und sie berührte mein Kleid).

¹¹⁷ M. Oduyoye aus Ghana ist eine der führenden afrikanischen Theologinnen. Die afrikanisch-feministische Theologie hier aufzuführen ist insofern interessant, als sich dort ein entspannteres Verhältnis zur Christusgestalt findet. Oduyoye führt dies unter anderem darauf zurück, dass der gesamte afrikanische Kultuhintergrund weniger patriarchal geprägt sei als der abendländisch-westliche: «For African Christians, African religio-cultural presuppositions have meant that the fatherhood of God in the Bible does not confer any special priority on human fathers; in the tradition the father's role is carefully balanced by a mother's counterpart. So, calling God „Father“ or using masculine pronoun in relation to God does not unsettle women in Africa. One could say the same is true for Christ.» (Daughters of Anowa, 179; zitiert von Strahm, Vom Rand in die Mitte, 222). Verallgemeinernd wagen wir dazu die Bemerkung, dass es für afrikanische Frauen wohl grundsätzlich eine weniger grosse Problematik des theologischen „extra nos“ gibt, die sie der Beheimatung in der eigenen Leiblichkeit hätte verlustiggehen lassen. Was die unterschiedliche Position in dieser Frage miterklären könnte.

¹¹⁸ Siehe Weiterführendes zum Aspekt des Männlichen und Weiblichen unter IX. 4.

4. Wortgeschehen als schöpferische Passion Zweite Logosinterpretation – ein Logos der Beziehung und Bedeutung: „Ich bin – du bist“

Als erste Logosqualität ergab sich die Sehnsucht, nun kommen als zweites Beziehung und Bedeutung hinzu. Wobei es um zwei einander zugehörige Qualitäten geht, da Bedeutung erst durch Beziehung wird und so die *σάρξ*-Existenz dem Nichts wie auch der Beliebigkeit entzieht.

Im Hinblick auf solch bedeutungsschaffende Beziehung stand in diesem Kapitel die grundlegende *Vermittlung* des Logos im Zentrum. Sie findet im eigentlichen Abendmahls Geschehen ihren innersten Ausdruck, ereignet sich johanneischer Theologie gemäss aber überall, wo auch der Glaube ist.¹¹⁹ Da wir in unserer anfänglichen Fragestellung aber vom Abendmahls Geschehen als konkreter Inszenierung ausgingen, wollen wir hier auch einen Augenblick darauf zurückkommen.

4.1 *Der harte Brocken*

«Abendmahl ist Wortgeschehen im strengen Sinn», schreibt Ebeling.¹²⁰ Weder ist es die Klimax des Wortes, im Sinne einer (sakramentalen) Verstärkung des Wortereignisses, noch handelt es sich um ein geringfügigeres Nachgeschehen. Denn im Abendmahl kommt die Grundsituation des Menschen zur *Sprache*. Zugleich entspringt dieser Grundsituation das Wort der Verkündigung. Dies trifft sich nun insofern mit unserer Auffassung, als es bedeutet, dass es keinen Weg zur Verkündigung gibt ausser über die Wortgestalt, die unabdingbare Verbindung von Wortgeschehen und Leiblichkeit. Das Abendmahl als Mysterium des gestaltgewordenen Dia-Logos ist Kerngeschehen des Glaubens. Im leiblich aufgenommenen Leib/Laib vermittelt uns Christus als Dia-Logos ein bedeutungsvolles und damit befreiendes Verhältnis zur eigenen Leiblichkeit, zur *σάρξ*-Wirklichkeit, wenn auch das Essen seines Leibes geistlich ist.¹²¹ Im Abendmahl eröffnet sich auch die von uns erwähnte „Mystik des Dialogs“.

Wobei wir es drehen und wenden können, wie wir wollen: Auch für uns heutige Menschen ist diese Rede „hart“, im Sinne von schwer zugänglich.

¹¹⁹ Vgl. z.B. Joh 4,23-24.

¹²⁰ Ebeling, *Erwägungen zum Sakramentsverständnis (Wort Gottes und Tradition)* 217.

¹²¹ Luther schreibt: «So machts nun Gott gleich, dass der Mund für das Herz leiblich und das Herz für den Mund geistlich esse, und also alle beide von einerlei Speise gefestigt und selig werden.» (WA Bd 23, 190).

Und zwar in doppelter Weise: Hart bleibt die Rede, solange wir sie doch als bloße Rede *über* etwas auffassen. In verschiedensten Varianten kann aus ihr zwar das Wandlungsgeschehen, das Zusammenwirken von Wort, Geist und Leiblichkeit, von Himmlischem und Irdischem und die Präsenz des Leibes Christi erklärt werden. Was die Rede wirklich aussagt, stösst doch immer vor den Kopf, ist mit dem Kopf allein letztlich nicht zu erfassen. Es bleibt in seiner Tiefendimension Geheimnis des Glaubens.¹²²

Als harter Brocken erweist sich die Rede aber auch, wenn sie sich in ihrer existentiellen Bedeutung öffnet. Das erwähnte Geheimnis des Glaubens erschöpft sich nämlich nicht in einer Erfahrung besonderer Heiligkeit und tiefen religiösen Erlebens im Moment der sakramentalen Handlung. Im Wandlungsgeschehen öffnet sich darüber hinaus eine besondere Geschichte. Diese Geschichte gibt sich als eigentliche Lebensgabe, als substantielle Form von Beziehung und Bedeutung dem empfangenden Menschen weiter. Als wirkender Dia-Logos gibt sie ihm Bedeutung in seiner eigenen Geschichtlichkeit.¹²³ Und hier wird der Glaube zum eigentlichen Abenteuer. Er lässt sich nicht mehr festmachen in diesem oder jenem religiösen Ereignis, in bestimmten Ritualen oder befolgten Gesetzen. Glauben heisst, sich allein diesem Beziehungsgeschehen anzuvertrauen. Glauben heisst, aus dem „Ich bin“ Jesu das eigene „Ich bin“ herauszuhören. Und Glauben heisst, sein „Ich bin“ in sich wohnen und wirken zu lassen, daraus eine Geschichte zu leben und so zu deren Bedeutung zu finden, ohne weitere Bestätigung oder Versicherung.¹²⁴ Dies zu wagen – immer neu zu wagen – ist wohl ein harter Brocken. Was gegeben wird, scheint zuerst wenig im Verhältnis zu dem, was aufgegeben werden müsste an sonstiger Lebensabsicherung. Und doch liegt in dieser zukunfts offenen Beziehungsgeschichte die ganze Verheissung. Es lohnt sich daran zu kauen, sagt Jesus, denn es ist die Speise, die lebendig macht.

4.2 *Der Logos in seiner Bedeutung: Nicht erklärende Rede, sondern Affirmatio*

Zu Beginn dieses Kapitels hatten wir uns dafür entschieden, die sogenannte Brotrede als Grundlage unserer Untersuchungen auszuwählen, um so der

¹²² Dies erklärt teilweise die emotionale Heftigkeit im Abendmahlsstreit. Die Schriften Luthers, Zwinglis und anderer machen deutlich, wie eine rationale Beweisführung (auch wenn sie sich als *objektiven* Schriftbeweis ausgeben möchte) an ihre Grenzen gerät und sich dahinter grundsätzliche Lebensauffassung manifestiert – was die eigentliche Betroffenheit der Schreibenden ausmacht.

¹²³ Siehe 2.3.2.

¹²⁴ Vgl. Joh 14,23.

zweiten Logosqualität auf die Spur zu kommen. Wir nahmen damals an, dass eine Rede – als Explicatio¹²⁵ – dem vermittelnden Logosgeschehen besonders nahe kommen würde.

Nun zeigt sich aber, dass es aus der Sicht des Evangeliums die Kategorie der Rede im Sinne blosser Explicatio gar nicht gibt. Denn Rede als neutrale, objektiv erklärende Betrachtung ist keine Kategorie der Verkündigung, also auch nicht des Logos. Sie könnte vom Inhalt nicht das Wesentliche vermitteln, weil ihre Aussage nicht einem lebendigen Beziehungsgeschehen entspringt, das auch die Angesprochenen mit einbezieht. Der Logos aber spricht aus solcher Beziehungsqualität, die sich in besonderer Weise als *Affirmatio* zeigt. Sie ist es, die aus neutraler Deutungsarbeit affirmative Bedeutung wirkt. So hat insbesondere der johanneische Jesus als lebendige Wortgestalt, als Verkörperung solcher *Affirmatio*, keine Reden gehalten, wenn er auch gerne ausführlich und ausführend beim Thema verweilte. Was er sagt, ist in sich selbst *Affirmatio*, Bejahung, Bedeutungszuspruch. Es geht um grundsätzliche Bestätigung von Beziehung. Wobei die *Affirmatio* auch zu benennen weiss, was ihr widerspricht, sie hat sich ja für Lebens-Qualität entschieden.

In einem weiteren Sinne betrifft dies auch die Hermeneutik. Sie kann, im Zeichen des Evangeliums, immer nur engagierte Deutung sein. Die Bedeutung steht sozusagen vor der Deutung. Es gibt kein nur objektives Verständnis, keinen neutralen Zugang im Zeichen des Dia-Logos, der Wortgestalt, wenn auch methodisch-objektive Schritte zum Beispiel in der Textanalyse vermehrte Deutungsvielfalt freilegen und ein Mass an intersubjektiver Kommunikation sichern können.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle sagen: In seinem Grundcharakter ist das Sprechen des Logos *Affirmatio*, Bejahung. In dieser Sprachform findet die zweite Logosqualität auch ihre zweite Sprachumsetzung. Neben dem Ruf der Sehnsucht, dem schöpferischen und erschaffenden „Komm in die Wirklichkeit“, steht nun das affirmative: „Du bist, weil ich bin, und du bekommst dadurch Bedeutung, in deiner Geschichte.“

Je nachdem, wie diese Geschichte aussieht, ist dies allerdings zuweilen schwer zu glauben. So wird der Logos sich nun selber seiner Geschichte hingeben müssen, um das Verheissene konkret werden zu lassen. Eine dritte Logosqualität wird so Gestalt bekommen (Kapitel VIII). Doch zuvor wenden wir uns wieder dem psychoanalytischen Bereich zu und untersuchen, was dort über Beziehung, Bedeutung und hilfreiche Vermittlung ausgesagt wird.

¹²⁵ Siehe unter IV. 1.1.1 die formalen Kriterien unserer primären Textauswahl.

VII Zur Wortvermittlung im psychoanalytischen Prozess: „Die Glaubwürdigkeit des Wortes“

1. Sprache in Beziehung – auf dem Weg zu einer zweiten Topik

Im vorangehenden psychoanalytischen Kapitel (V) hatten wir darzustellen versucht, wie sich Sprachgeschehen im analytischen Prozess ereignet. Deutlich wurde, welche grosse Rolle dabei die Interaktion zwischen Analytikerin und Analysand spielt. Das Sprachereignis erschien verbunden mit einer ganz bestimmten Beziehungssituation, oder genauer *Beziehungsinzenierung*, die den analytischen Prozess überhaupt erst ermöglicht.

Wir werden die Qualität und Besonderheit dieses analytischen Beziehungssettings noch eingehend betrachten, auf Grund verschiedener Aussagen Freuds wie auch eigener Überlegungen zur analytischen Praxis. Bereits hier halten wir fest, dass die *leibliche* Präsenz von Analysand und Analytikerin ein entscheidender Faktor ist. Dies schafft von Anfang an den inneren Zusammenhang zum vorgängigen theologischen Kapitel und ist umso mehr hervorzuheben, da es ja in keinem Moment der Analyse um eine konkret körperliche Therapieform geht.¹ Das Sprachgeschehen muss sich aber „in Leiblichkeit“ ereignen. Der analytische Prozess kann nicht über Lektüre, Korrespondenz oder einen nur vokalen Vermittlungsweg geführt werden.² Wortgeschehen und leibliche Präsenz erscheinen also auch hier in einer unabdingbaren Verbindung. Doch wollen wir, wie gesagt, später darauf zurückkommen und die Beziehungsthematik zuerst von einer anderen Seite angehen.

Was sich nämlich im analytischen Setting inszeniert und als psychoanalytische Technik herausgebildet hat, steht in einer interessanten Entsprechung zu Freuds weiterführenden innerpsychischen Entdeckungen, die er in einer *zweiten Topik* zum Ausdruck bringt. Wir erinnern uns jener ersten Darstellungsweise des ökonomischen Seelenhaushaltes – einer ersten Topik also –, welche Freud die Differenzierung des „Triebkerns“ in die Begrifflichkeiten Bewusstes, Vorbewusstes und Unbewusstes fassen liess. Diese erste Topik hatte uns ermöglicht, das Sprachgeschehen im energetischen Haushalt zu „lokalisieren“. Miteinbezogen hatten wir unter anderem

¹ In Anlehnung an die Praxis der Hypnose, aus der sich die Psychoanalyse entwickelt hatte, bediente sich Freud in den Anfängen zuweilen noch der „Handauflegung“. Doch auch diese direkte Form der Berührung gab er später auf.

² Neben Möglichkeiten des Telefons wäre heute auch ans Internet zu denken.

Ricoeurs *Semantik des Wunsches*, die wir im Sinne unserer Fragestellung weiterentwickelten. Es ging dabei nicht um phänomenale Wirklichkeitsbeschreibung, sondern um die Erarbeitung eines Darstellungsmodells, das dem angestrebten Dialog mit theologischer Ausdruckweise dienlich sein würde.

Nun hat Freud im Laufe seiner Untersuchungen festgestellt, dass die erste Topik einiges im psychischen Geschehen nur ungenügend zu erfassen vermag. *Deskriptiv* verstanden ermöglicht sie zwar, die psychischen „Lokalitäten“ zu beschreiben und den unbewussten, vorbewussten oder bewussten Ort des Wunschgeschehens samt einiger seiner inhaltlichen Transformationen anzugeben. Vom *funktionalen* (wer oder was bewirkt, dass etwas unbewusst, vorbewusst oder bewusst ist beziehungsweise wird?) und vom *dynamischen* (wie gestalten sich die energetischen Besetzungsverschiebungen?) Standpunkt aus lässt sie jedoch einiges an Fragen offen.

Weitergeführt hat die Entdeckung Freuds, dass in der Psyche offenbar gewisse *Herrschaftsverhältnisse* regieren, die den Entscheidungsverlauf im psychischen Haushalt wie auch das psychische Wohlergehen und äussere Verhalten eines Menschen bestimmen. Die damit verbundenen Instanzen können laut Freud sowohl bewusst wie auch unbewusst auftreten. Sie durchkreuzen also die erste Topik. Nach und nach entwickelte Freud eine zweite Topik, die das psychische Geschehen als Zusammenwirken solch verschiedener *Instanzen* darstellt – eine *Personologie*, wie Ricoeur sich ausdrückt³ – und in gewisser Weise ein Modell innerpsychischer Beziehungsstrukturen liefert. Die eingangs angedeutete Parallelität zum *äusseren Beziehungsetting* des analytischen Prozesses wird erkennbar.

„Ich, Es, Über-Ich“ sind die drei zentralen Begriffe dieser zweiten Topik, deren Entstehungsweg wir in der folgenden Etappe etwas genauer nachgehen.⁴ Miteinbezogen wird, wie bei der ersten Topik, auch die Interpretation von Ricoeur. Wir suchen nach Schlüsselstellen, die uns ermöglichen, das konkrete Vermittlungsgeschehen – als in Sprache gefasstes Beziehungsereignis – zwischen Analytikerin und Analysand genauer zu erhellen.

Wenn im Folgenden viel Bekanntes und geradezu „Klassisch-Freudianisches“ ausgeführt wird, geht es um ein Doppeltes: Zuerst steht der Versuch des eigenen Verstehens dahinter, denn so bekannt die Dinge scheinen, stellen sie sich bei einer genaueren Betrachtung doch als äusserst komplex

³ Ricoeur, *Interpretation* 221.

⁴ In diesem zweiten psychoanalytischen Abschnitt beziehen wir uns v.a. auf folgende Schriften Freuds: „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1905), „Totem und Tabu“ (1912/13), „Einführung des Narzissmus“ (1914), „Trauer und Melancholie“ (1917), „Massenpsychologie und Ichanalyse“ (1921), „Das Ich und das Es“ (1923).

dar.⁵ Dies gilt um so mehr, weil Freud in seinem Denken ständig in Entwicklung war und sozusagen auf eine „fließende Systematik“ Bezug genommen werden muss.

Zum Zweiten ist mit der Art unserer Darstellung wiederum die Absicht verbunden, das Material in einer überschaubaren Kürze und Vereinfachung für den weiteren Dialog mit theologischen Überlegungen zu öffnen. Eine bestimmte *Sichtweise* Freudscher Erkenntnisse steht also im Vordergrund – mehr als deren erschöpfende, literarisch-wissenschaftliche Erfassung.

⁵ Es geht nicht nur um Rezeption, sondern gedankliche Integration, was ein Stück weit auch das Anwenden eigener Kategorien bedingt.

2. Zur Autorität im Wunsch – oder: Szenen einer Seele

2.1 *Das Ich in seiner Bedrohung*

«...so sehen wir das Ich als ein armes Ding, welches unter dreierlei Dienstbarkeiten steht und demzufolge unter den Drohungen von dreierlei Gefahren leidet», schreibt Freud zu einem Zeitpunkt, als seine zweite Topik bereits etabliert war und er sie in umfassender Weise darzustellen vermochte. Freud präzisiert, dass «diese dreifachen Gefahren und Ansprüche von der Aussenwelt, der Libido des Es und der Strenge des Über-Ichs kommen.»⁶

Es zeigt sich dabei, dass die Hauptbedrohung dem Ich nicht etwa aus der äusseren Realität entsteht, sondern durch die aus dem Inneren wirkenden Kräfte. «Der Mensch ist im wesentlichen ein von innen bedrohtes Wesen», kommentiert Ricoeur. Er beschreibt diese besondere Gefahr, vor der es keine eigentliche Fluchtmöglichkeit gibt, mit «Drohung der Triebe als Quelle der Angst und Drohung des Gewissens als Schuldgefühl.»⁷ Wie ist es aber zu erklären, dass das Ich, von dem eigentlich erwartet würde, dass es sich als „Meisterin im Hause“ erweist, in eine derartig abhängige und nicht selten unterliegende Rolle gerät?

An dieser Stelle ist eine kurze, auch rückblickende, Klärung des Ich-Begriffs nötig. Ursprünglich gab ihm Freud vor allem zwei Bedeutungen:⁸ Zum einen benutzte er den Begriff, um das Selbst eines Menschen als Ganzes (vielleicht einschliesslich seines Körpers) von anderen Menschen zu unterscheiden; zum anderen bezeichnete er damit einen Teil der Psyche, der durch bestimmte Eigenschaften und Funktionen gekennzeichnet ist.⁹ Insbesondere sah Freud im Ich den Ort der verdrängenden Kräfte, ohne aber zu diesem Zeitpunkt diese Funktion weiter zu definieren. Eigentliche Bedeutung und erste funktionale Klärung erfuhr der Ich-Begriff dann in der Narzissmus-Hypothese,¹⁰ wo das Ich in Polaritäten von *Subjekt/Objekt* und von entgegengesetzter Affektqualität wie *geliebt/gehasst werden* erscheint.¹¹ Wir werden darauf noch genauer eingehen.

⁶ Freud, *Das Ich und das Es*, Bd III 322(1923).

⁷ Ricoeur, *Interpretation* 191.

⁸ Er war allerdings in der konkreten Verwendung nicht immer ganz genau. Siehe dazu: *Editorische Einleitung; Das Ich und das Es* 278.

⁹ Dies insbesondere im „Entwurf“ (1885), Teil I, vierzehnter Abschnitt.

¹⁰ Die Hypothese wurde das erste Mal 1909 vorgelegt, bis dann 1914 die Schrift „Einführung des Narzissmus“ erschien.

¹¹ Ricoeur, *Interpretation* 190.

Festzuhalten ist hier vor allem, dass mit der unterdessen etablierten *ersten* Topik leicht eine Verwirrung entstehen konnte zwischen dem Begriff des Bewussten und der Ich-Instanz. Freud hat deshalb mehrmals auf den Unterschied hingewiesen. Das Bewusste ist eine Art „Oberflächenwesen“ – Freud redet auch vom „Wahrnehmungsbewusstsein“¹² –, und er benützt dafür das Bild einer „äusseren Rinde“ des psychischen Apparates, welche die Bedingungen der Exteriorität (zeitliche Organisation, Energieverknüpfung usw.) gegenüber dem Unbewussten organisiert und übermittelt.¹³ Das Ich hingegen ist eine *personale* Grösse, in der sich zwar Bewusstsein abspielt, und die auch in unmittelbarem Kontakt mit der Realität steht, von der aber doch längst nicht alles bewusst ist.

Erscheint das Ich nun als Instanz der Verdrängung, so wird es zur Verkörperung dessen, was wir bisher als Widerstände und Zensur kennengelernt haben. Doch zeigen Freuds Erforschungen, dass es offenbar nicht die einzige Instanz ist, die gegenüber dem ebenfalls in eine „personale“ Grösse gefassten Triebreervoir im Bereich des Unbewussten – dem Es¹⁴ – einerseits und der Aussenwelt andererseits das Innerpsychische regelt.

Neu tritt hervor, dass das Ich an einer eigentlichen Beziehungsstruktur¹⁵ teil hat, die nach dem Motto von „Herrschen und Beherrschtwerden“ funktioniert und innerhalb derer noch eine dritte, äusserst bestimmende Instanz auftritt. Diese zeigt als *Autorität* einen überaus wertenden Charakter und lässt sich vorderhand vor allem auf Grund des im Ich auftretenden Schuldgefühls erahnen.¹⁶ Direkt vom Es kann sie nicht ausgehen, da dieses laut Freud gänzlich wertanonym ist und nur auf Erfüllung – nicht aber auf Verhinderung – bedacht ist. So muss es zwischen Es und Ich noch ein Drittes geben, das im Bereich angenommener Ich-Domäne sein Wort zu sagen hat

¹² Freud, Das Ich und das Es, Bd III 292.

¹³ Ebd.

¹⁴ Freud weist darauf hin, dass der Ausdruck „Es“ ursprünglich auf Nietzsche zurückgeht. Er selber hat ihn vom psychoanalytisch interessierten Arzt Georg Groddeck entlehnt. Zuerst gebraucht Freud den Ausdruck als gelegentliches Synonym für das Unbewusste, später wird er immer mehr in systematischen Zusammenhang zuerst mit dem Ich, später auch mit dem Über-Ich gebracht (Das Ich und das Es, Bd III 278). Auch hier liesse sich im Vergleich zur ersten Topik sagen: Nicht alles *Unbewusste* ist auch Teil des Es.

¹⁵ Die Entstehungszeit der „zweiten Topik“ (so Ricoeur) wird auch als „strukturelle Phase“ Freuds bezeichnet (siehe P. Leuzinger 226).

¹⁶ Freud redet von „bewusstem“ und „unbewusstem“ Schuldgefühl und weist gleichzeitig darauf hin, dass ein „unbewusstes Gefühl“ eigentlich eine Absurdität ist. Trotzdem ist auf dessen Vorhandensein zu schliessen, da es sich in indirekter Weise (z.B. durch Krankheit oder sonstige „Aktionslähmung“) manifestiert (Das Ich und das Es, Bd III 295).

und doch in seinem Ursprung diesem nicht bekannt ist. Eine Differenzierung der Ich-Rolle wird nötig.

Verschiedene, voneinander getrennt auftretende Erforschungswege haben Freud nach und nach ermöglicht, dieses „Dritte im Bunde“ näher einzukreisen und zur zweiten Topik zu gelangen, die ganz im Zeichen von Beziehung und Autorität steht.¹⁷ Wir werden uns in der Hauptsache mit drei Zugängen beschäftigen, wobei im ersten Fall ein kleiner Umweg nötig ist.¹⁸ Wie nämlich Ricoeur ausführt, hat Freuds aktive Beschäftigung mit dem Phänomen der Kultur ermöglicht, das Autoritätsproblem zuerst in seiner überindividuellen Dimension zu fassen. Von daher gewonnene Erkenntnisse erwiesen sich wiederum als fruchtbar für ein präziseres Begreifen der innerpsychischen „Personal-Trilogie“. Ricoeur schreibt: «Man könnte sagen, dass die Kulturtheorie [Freuds], als „Anwendung“ der Psychoanalyse, von der ersten Topik ausgeht, doch dass sie, rückwirkend, eine neue Topik ins Leben ruft, die ihre Vollendung ist.»¹⁹

Wir wenden uns deshalb, soweit es unserer Fragestellung dienlich ist, in einem ersten Schritt der Kulturauffassung Freuds zu.

2.1.1 Die Spur der Autorität in der Kultur

Haben wir soeben erwähnt, es gälte einen Umweg über Freuds Kulturtheorie zu nehmen, so ist diese Bemerkung bereits wieder einzuschränken. Freuds Beschäftigung mit dem Kulturphänomen kommt – laut Ricoeur – einer Anwendung psychoanalytischen Denkens im Kulturellen gleich. Es geht nicht um die Gegenüberstellung zweier voneinander unabhängiger Forschungsweisen.

Mit anderen Worten: Freud hat seine Kulturwissenschaft in *Analogie* zur Psychoanalyse betrieben – auf die Gefahr hin, psychoanalytische Wirklichkeit in der Kultur zu schaffen, anstatt aus einer unabhängigen Kultursicht heraus auch der Beschränkung analytischen Denkens gewahr zu werden. Ein besonders sprechendes Beispiel wird dies noch zeigen.²⁰

¹⁷ Wir halten hier noch einmal fest, dass die zweite Topik die erste nicht auflöst, sondern eine andere Betrachtungsweise des Psychischen erlaubt.

¹⁸ Hinweis für die bereits kundigen Lesenden: Es geht erstens um die Identifizierung mit dem äusseren Ideal („Totem und Tabu“, 1912-13; (Ödipuskomplex)), zweitens um die Differenzierung des Narzissmus durch ein Idealbild („Einführung in den Narzissmus“, 1914) und schliesslich um die Aufrichtung eines verlorenen Objekts im Ich („Trauer und Melancholie“, 1917).

¹⁹ Ricoeur, Interpretation 166.

²⁰ Siehe 2.1.2, Anm. 47.

Der Ausgangspunkt Freuds ist seine Traumdeutung. Der „königliche Weg“²¹ zum Unbewussten eröffnet ihm zugleich einen Zugang zum Kulturverständnis. Wir haben bereits erläutert, dass laut Freud der Traum den Menschen als primäres „Wunschwesen“ erkennen lässt,²² wobei sich dieses Wunschpotential beziehungsweise dessen Repräsentanten oder Abkömmlinge meist in verkleideter und verstellter Form manifestieren.

Was sich im individuellen Nachtraum abspielt, zeigt sich laut Freud auch im überindividuellen „Tagtraum“ der Kultur. Auch hier ist eine Geschichte der Wünsche und ihrer Verdrängung beziehungsweise Verschiebung und Umgestaltung herauszulesen. «In und durch den Menschen schreitet der Wunsch maskiert einher», hat Freud in Bezug auf das Traumgeschehen einmal geschrieben. Kunst, Moral und Religion sind ihm analoge Gestalten. Es sind ihrerseits Varianten der Traummasken.²³

Interessant ist nun, dass Freud innerhalb kultureller Phänomene gewisse Wertungen vornimmt. So gehören für ihn alle Phänomene des Religiösen zum Bereich des immer wiederkehrenden Verdrängten. Das heisst, sie beinhalten keine Perspektive einer schöpferischen Umgestaltung und erlauben keine positive Kompensierung der in ihrer direkten Ausrichtung nicht zu erfüllenden, unbewussten Wünsche. Als Abkömmlinge von Illusion halten sie den Menschen im Illusionären gefangen.²⁴

Ganz anders hingegen das Kunstwerk oder allgemein der Bereich des Ästhetischen. Freud hat ihm zeitlebens ein besonderes Interesse und eine spezielle Zuneigung bewahrt.²⁵ Hier tritt etwas zu Tage, das wir im IX. Kapitel dann noch genauer unter dem Ausdruck der *Sublimierung* kennenlernen werden. Es findet eine Umwandlung und Neuorientierung ursprünglich sexuell gebundener Trieb- und Wunschkkräfte statt, was dem Menschen – in seiner Unfreiheit – offenbar doch zu einem gewissen Grade befreites Schaffen ermöglicht.

Mit dem Auftauchen des „Sublimen im Wunsch“,²⁶ wie Ricoeur sich ausdrückt, geht aber auch die Frage nach dem Woher und Warum des Verzichts einher. Liessen sich bisher Verdrängung, Verschiebung und ganz allgemein die Maskierung der eigentlichen Wünsche als eine Art Abkommen

²¹ Freud, Traumdeutung Bd II 577. «Die Traumdeutung aber ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewussten im Seelenleben.»

²² Siehe V. 3.3.2.

²³ Ricoeur, Interpretation 171.

²⁴ Wir erinnern an die Bemerkung Freuds, Religion sei nichts anderes als eine kollektive Zwangsneurose (Zukunft einer Illusion, Bd IX 177).

²⁵ Ricoeur schreibt dazu: «Freuds Sympathien für die Kunst sind nur von seiner Strenge gegen die religiöse Illusion eingeholt worden.» (Interpretation 172).

²⁶ Ricoeur, Interpretation 222.

zwischen Innen- und Aussenwelt erklären, ohne dabei vom libidinösen Grundantrieb abzuweichen, geht es jetzt um die Konfrontation von Libido mit einer *nicht libidinösen* Grösse, welche die Kultur ist.²⁷

Anzunehmen ist, dass eine besondere *Autorität* sowohl im innerpsychischen Bereich, wie auch im kollektiven Bereich von Kulturgeschehen einen solchen Triebverzicht bewirkt, denn freiwillig geben die Wünsche kaum etwas her. Um eine *Autorität* handelt es sich, die in ihrer positiven Auswirkung wie gesagt kulturelles Schaffen ermöglicht, in ihrer negativen Ausformung auf Grund allzu unterdrückerischer Gebote und Verbote dann aber auch zu jener geheimnisvollen Macht wird, die in der innerpsychischen Beziehungsstruktur zur pathologischen Unterdrückung der Ich-Kräfte führt. Versuchen wir im Folgenden genaueres über diese „*Autorität in der Geschichte des Wunsches*“ zu erfassen.²⁸

²⁷ Ebd. 166. Wir nehmen damit die Frage wieder auf, wie Energie in Sinn bzw. eine Energetik in eine Hermeneutik übergehen kann, wobei das ganze sich nun auch auf kollektiver Ebene abspielt. Ricoeur weist auf folgenden Aspekt hin (nach einer grundsätzlich kritischen Würdigung von Freuds Analogieverfahren zwischen Traumgeschehen und Kulturphänomen): Der Traum ist in Freuds Auffassung ein steriles Geschehen. Das heisst, er beinhaltet keine wegweisenden Aussagen in der Art einer zukunfteröffnenden Sinnstiftung, sondern behandelt und wiederholt im Grunde genommen nur Vergangenes, bereits Geschehenes, wieder Auftauchendes. Traumdeutung führt nicht zu einer Eröffnung von Sinn, sondern ist Erklärung von kausal Determiniertem (Interpretation 184). Laut Ricoeur liegt im Übertragen so verstandenen Traumgeschehens auf das Kulturelle eine wichtige Wurzel für Freuds grundsätzlichen Kulturpessimismus – der sich durch die spätere Einbeziehung des *Todestriebs* noch verstärken wird. Trotzdem scheint aber im Kulturellen, im Unterschied zum Traumgeschehen, ein Mass an „neuer Qualität“ als Sublimierungsvorgang möglich. Dies ruft nach einer Erklärung (mehr dazu siehe Kapitel IX). Was den Traum selber anbetrifft, haben wir auf Grund unserer eigenen Überlegungen, die *Sprache* als ein von Anfang an im Bereich des Wunschgeschehens gegenwärtiges Geschehen verstanden (siehe V. 3.3.3). Es würde sich also bereits im Traum bzw. in dessen Deutung (Hermeneutik) eine sinnstiftende Möglichkeit öffnen.

²⁸ Nach einem Ausdruck von Ricoeur, der schreibt: «Alle Bemühung der neuen Theorie der Instanzen geht dahin, die *Autorität* in die *Geschichte des Wunsches* einzutragen, sie als „Unterschied“ zum Wunsch sichtbar zu machen.» (Interpretation, 222). Wobei zu bemerken ist, dass der Wunsch selber ja gerade geschichtslos ist, sich nicht um Notwendigkeiten von Geschichtlichkeit kümmert. Die *Autorität* ist es, die ihre *eigene* Geschichte, welche sich als vielschichtig erweist, in ihm eingraviert und damit das Ich in seiner Geschichte bestimmt.

2.1.2 Die Autorität wird manifest: Der Ödipuskomplex

*Bist du nicht Meister, wenn es gilt zu deuten?
Und doch, dies Deuten ist's, was dich zer-
trümmert. (Sophokles, König Ödipus)²⁹*

Ein griechischer Mythos ist es, der Freud ermöglicht, die Autoritätsinstanz näher zu fassen. Diesen als „Tagtraum“ zu demaskieren, unternimmt Freud auf Grund seiner neuen Sexualtheorie. Bis kurz vor der Jahrhundertwende war Freud noch der sogenannten „Verführungstheorie“ gefolgt, die davon ausging, dass bei Kindern die Sexualität lediglich als ein schlummernder Faktor vorhanden sei, diese allerdings durch die Verführung von Erwachsenen geweckt werden könne – mit katastrophalen Folgen, was spätere psychische Traumata erkläre. Im Jahre 1897 schreibt Freud an Fliess, dass er gezwungen sei, diese Verführungstheorie aufzugeben.³⁰ In zwei folgenden Briefen³¹ erwähnt Freud dann die Entdeckung des *Ödipuskomplexes*, auf Grund seiner Selbstanalyse. Er kommt zur Überzeugung, dass sexuelle Impulse und Wünsche normalerweise schon beim kleinsten Kind eigenständig wirksam sind und keinerlei äusseren Stimulierung bedürfen. Sie gehören zur menschlichen Grundenergie. Von daher ist die ganze Entwicklungsgeschichte – im Sinne einer individuellen Ontogenese – neu zu überdenken.³²

In diesem Entwicklungsprozess spielt laut Freud der Ödipuskomplex eine entscheidende Rolle.³³ Und da dessen Grundmotiv einem Mythos entspringt, nimmt seine inhaltliche Bedeutung eine ideale Zwischenstellung ein zwischen historischem Ereignis und Phantasiewelt einerseits, zwischen individuellem Muster und kollektiver Verhaltensstruktur andererseits. Dessen Deutung erlaubt Freud, in der von ihm gewünschten Weise, zwischen Ontogenese (individueller Entwicklung) und Phylogenese (Kollektiventwicklung und Kulturbegründung) hin und her zu wechseln. Sein Fazit wird sein,

²⁹ Sophokles, König Ödipus 163.

³⁰ Brief Nr. 69; Editorische Vorbemerkung zu „Drei Abhandlungen einer Sexualtheorie“, Bd V 41.

³¹ Briefe Nr. 70 und 71.

³² Freud hat mit der öffentlichen Verarbeitung und Vorstellung seiner Erkenntnisse lange gewartet, sei es, weil er einer Zeit der klinischen Verifizierung bedurfte, oder weil er um das Schockierende seiner Erkenntnisse für die damalige Zeit wusste. Erst 1909, also neun Jahre nach dem Erscheinen der *Traumdeutung*, brachte er in den *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* seinen wegweisenden Beitrag zur Entwicklung der infantilen Sexualität an die Öffentlichkeit.

³³ 1920 wird Freud in einer Zusatzanmerkung zu den „Drei Abhandlungen“ anmerken: «Seine Anerkennung [nämlich des Ödipuskomplexes] ist das Schiboleth geworden, welches die Anhänger der Psychoanalyse von ihren Gegnern scheidet.» (Drei Abhandlungen, Bd V 129, Anm. 2).

dass die Ontogenese eine Wiederholung der Phylogenese sei, wie er 1914 im Vorwort der dritten Auflage zu seinen drei Abhandlungen schreibt.³⁴

Nun ist der inhaltliche Verlauf der Ödipussage und der daraus abgeleiteten ödipalen Situation, in welche laut Freud jedes Kind gerät, hinlänglich bekannt.

Der Ödipuskomplex geht auf einen von Sophokles bearbeiteten Mythos zurück. Er erzählt von König Laios und Königin Iokaste aus Theben, die ihren neugeborenen Sohn aussetzen lassen, weil ein Orakel vorausgesagt hat, der Knabe werde dereinst seinen Vater umbringen und seine Mutter heiraten. Das Kind – Ödipus – wird aber gerettet, gelangt an den Königshof von Korinth und wird dort vom selber kinderlosen Königspaar wie der eigene Sohn grossgezogen. Als Ödipus nun seinerseits vom Orakel erfährt, er werde das Genannte tun, flüchtet er voller Schrecken vor seinen Adoptiveltern, die er für seine leiblichen Eltern hält. Auf seiner Flucht vernimmt er, dass in der Stadt Theben eine böse Sphinx die Stadt in Terror hält, und ist entschlossen, sich ihr zu stellen. Auf dem Weg, in einem Engpass, kommt ihm ein älterer Reisender in seinem Wagen entgegen. Dieser verlangt von Ödipus, der zu Fuss unterwegs ist, er müsse ihm, dem Höhergestellten, den Vortritt lassen. Ödipus erwidert, er anerkenne nur seine Eltern als höhere Autorität. Provoziert durch den alten Mann, der sich die Vorfahrt erzwingen will, bringt Ödipus diesen zu Tode. Es war Laios, der König von Theben, sein Vater.

Ohne etwas davon zu ahnen gelangt Ödipus auf seiner Reise bis zur Stadt Theben. Dort löst er das Rätsel der Sphinx, befreit die Stadt und heiratet die verwitwete Königin Iokaste. Niemand ausser dem Seher Teiresias weiss, wer der Mörder ihres Gatten ist. Erst Jahre später enthüllt Teiresias Ödipus und seiner Mutter – und Frau – die schreckliche Wahrheit.³⁵

Was in der Erzählung als das Unausweichliche des menschlichen Schicksals dargestellt wird, hat Freud auf die Ebene der *Unausweichlichkeit des menschlichen Begehrens* übersetzt. Er unternimmt es nun, den Mythos im Bereich der Ontogenese zu deuten. Laut Freud kommt es bei jedem heranwachsenden Knaben zum Begehren, die eigene Mutter – als erstes Liebesobjekt – zu besitzen. Da der Knabe den Vater dabei als hinderlichen Rivalen erlebt, wächst gleichzeitig der Wunsch, diesen umzubringen. Der Mythos bringt somit etwas zur Sprache – und sogar zur Ausführung –, das in die (verdrängte) Phantasiewelt jedes kleinen Jungen gehört.³⁶ Die Frage,

³⁴ Freud, Drei Abhandlungen, Bd V 44.

³⁵ Nach R. von Ranke-Graves, Griechische Mythologie 9.

³⁶ Freud geht dabei, wie es seiner Zeit entsprach, ganz vom männlichen Grundmuster aus und billigt dem weiblichen Gegenpart nur gerade ein umgekehrt analoges Verhalten zu. Dies konnte ihn auf die Länge allerdings nicht befriedigen, da die Umkehrung in der Weise nicht aufgeht. Eine Hauptschwierigkeit ist, dass die Mutter sowohl für den kleinen Knaben wie das kleine Mädchen erste Bezugsperson ist – in der autoerotischen bzw. oralen Phase. Laut Freud wird die Mutter in der phallischen Phase für den Knaben dann zum *Liebesobjekt*, für das Mädchen wird hier im Normalfall bereits ein *Objektwechsel* zum Vater nötig, was nach besonderer

die sich für Freud dabei stellt, ist, wie der Knabe diesen schicksalshaften Ödipuskomplex überwindet, das heisst, zu einer Art Versöhnung mit dem Vater und einer Loslösung von der Mutter findet. Soll der Ödipuskomplex wirklich seinen „Untergang“³⁷ erfahren, muss offensichtlich ein *Verzicht* geleistet werden und muss sich eine *Autorität* finden, die diesen Verzicht bewirkt.

Wenden wir uns nun einigen Kernaussagen des Ödipuskomplexes zu, die zumindest in ihrem Ansatz für beide Geschlechter Gültigkeit haben könnten und uns ein weiterführendes Verständnis ermöglichen.

Der Konflikt

Der Ödipuskomplex stellt eine Tatsache ganz in den Vordergrund: Die Organisation menschlicher Beziehungen, und was wir in weiterem Sinne als Kulturzustand erkennen, entspringt einer ursprünglichen *Konfliktsituation*. «Es [nämlich die Kulturfähigkeit] sind sekundäre Funktionen einer viel weiter reichenden Tendenz, die jeglicher „Überschreitung“ und jeglicher „Perversion“³⁸ fähig sind», kommentiert Ricoeur.³⁹ Denn – wiederum auf die Ontogenese in der Kindheit bezogen – der Mensch würde all seine

Erklärung ruft. Nun hat Freud die Situation grundsätzlich für komplizierter gehalten, als es die einfache Ödipusformel nahelegen könnte, da er unter anderem von einer ursprünglichen Bisexualität des Menschen ausgeht (siehe z.B. Drei Abhandlungen, Bd V 56, Anm.1). Es hat ihn zur Bemerkung veranlasst, in jeder Beziehungssituation seien grundsätzlich nicht nur zwei, sondern vier Personen beteiligt, da auf jeder Seite gleichzeitig männliche wie auch weibliche Identifizierungen mithineinspielen. So kann sich auch der Vorgang der *Objektfindung* um einiges komplizieren. (Eine ausführliche Beschreibung des „vollständigen „ Ödipuskomplex hat Freud dann in der Schrift „Das Ich und das Es“ vorgelegt [296ff].) Was die spezifisch weibliche Entwicklung betrifft, hat sich Freud in späteren Zeiten u.a. in folgenden Schriften damit auseinandergesetzt: „Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität“ (1920), „Das Ich und das Es“ (Kap.III) (1923), „Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds“ (1925), „Über die weibliche Sexualität“ (1931), sowie in der 33. Vorlesung der „Neuen Folge“ (1933). Nicht unwichtig ist auch sein Eingeständnis, dass das weibliche Geschlechtsleben letztlich ein „dark continent“, ein *dunkler Kontinent* sei (Laienanalyse, EB 303). Bemerkenswert für jene Zeit ist Freuds grundsätzliche Anerkennung der Sexualität als Grundkomponente beim männlichen und weiblichen Geschlecht – wenn letzterem auch nicht eine aktive Überwindung des Ödipuskomplexes, sondern eher dessen passives „Ausleiden“ zugewiesen wird.

³⁷ Nach einer späteren Schrift Freuds mit dem Titel: „Der Untergang des Ödipuskomplexes“ (1924).

³⁸ Diesen Begriff gebraucht Freud grundsätzlich ohne Wertung. So ist das Es an sich „pervers“, weil es nur das uneingeschränkte Wünschen kennt und sich nicht von sich aus ans „Normale“, „Gebotene“ hält.

³⁹ Ricoeur, Interpretation 203.

Wünsche ausleben, träte ihm nicht eine Autorität entgegen, die ihn wirkungsvoll in die Schranken verweist. Damit zerstört Freud den Mythos vom inhärenten Guten im Menschen, soweit damit ein ursprünglich sittlich-moralisches, rücksichtvolles Verhalten gemeint sein sollte, und gründet die Kultur- und Sozialfähigkeit des Menschen allein auf einer „erzwungenen“ Konfliktbewältigung.⁴⁰ Dass Freud zudem dieses ursprüngliche Wünschen der (sexuellen) Libido des Menschen entspringen lässt und so das Moralische und Kulturelle als ein Nachprodukt von verdrängter beziehungsweise sublimierter⁴¹ Sexualität erscheinen lässt, war für damalige Zeiten besonders schockierend.

Doch stehen wir weiterhin vor der Frage, wer oder was diesem schicksalhaften Wünschen im Menschen entgegenzutreten vermag und bewirkt, dass nicht jede menschliche Entwicklung in der Katastrophe endet und die menschliche Gemeinschaft als Ganzes sich als relativ kulturfähig erweist. Dabei handelt es sich eigentlich um zwei Fragen: Von wo geht die Autorität aus, und wie vermag sie sich sowohl im innerpsychischen Bereich wie auch im kulturellen Gefüge, das heisst, im übergreifenden Sinne, zu etablieren?

*Die Identifizierung*⁴²

Die Ödipassage erzählt, Ödipus habe seinen Vater im Streit erschlagen, *ohne zu wissen*, dass es sein Vater war. Nun ist dieses Nicht-Wissen wohl Teil einer Phantasie, die somit zu Ende gedacht werden kann, entspricht aber nicht dem, was der gewöhnliche kleine Junge durchaus weiss und was ihm

⁴⁰ Die Vorstellung, dass die menschliche Kultur auf einer Unmöglichkeit der ungehinderten Wunscherfüllung aufbaut und so in einem Konflikt zwischen Begehren und Nicht-Dürfen ihren Ausgang nimmt, ist auch eines der Grundthemen von Genesis 2,1ff.

⁴¹ Ricoeur vermerkt: «Zu jener Zeit belegt Freud *jegliche* Ablenkung der sexuellen Triebkräfte von ihren Zielen und *jede* Hinwendung auf neue, sozial nützliche Ziele mit dem allgemeinen Terminus „Sublimierung“.» (Ebd. 203) Freud selber schreibt: «Die Kulturhistoriker scheinen einig in der Annahme, dass durch solche Ablenkung sexueller Triebkräfte von sexuellen Zielen und Hinlenkung auf neue Ziele, ein Prozess, der den Namen *Sublimierung* verdient, mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden. Wir würden also hinzufügen, dass der nämliche Prozess in der Entwicklung des einzelnen Individuums spielt, und seinen Beginn in die sexuelle Latenzperiode der Kindheit verlegen.» (Drei Abhandlungen, Bd V 85).

⁴² Den zentralen Begriff der *Identifizierung* wird Freud erst in späterer Zeit etablieren – im Zusammenhang mit der gefundenen 2.Topik (so in: „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, 1921, v.a. Kap. V). In der Schrift „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ ist noch von einer „Reaktionsbildung“ einer psychisch höher entwickelten Organisation die Rede, welche den sexuellen Strebungen hemmend entgegentritt (86).

auch zum Hindernis wird. In Tat und Wahrheit steht er nicht einer anonymen Gestalt gegenüber, sondern einer Person, mit der ihn bereits erste Gefühlsbeziehungen und ein Bewusstsein von Abhängigkeit verbinden. Freud betont, dass die erste „Anlehnung“ an den Vater für den Jungen eine *positive* ist. Noch bevor die Rivalität auf den Plan tritt und der Vater zum gehassten Objekt wird, ist dieser Identifikationsfigur und möchte der Junge so sein wie er – im Sinne einer *Imitation*.⁴³

Diese positive Gefühlsbildung ist helfender Faktor, dass auch eine *sekundäre Identifizierung* stattfinden kann. Da der kleine Junge seine wachsende Aggression gegen den Vater auch als dessen Aggression gegen sich selber begreift, bekommt er es mit der Angst zu tun. Dies um so mehr, als Freud hier noch das Phänomen der *Kastrationsangst*⁴⁴ aufgreift, die den Jungen auf Grund einer imaginären Strafmöglichkeit oder konkreten Androhung unter Druck setzt. So sieht der kleine Junge – will er sich das „Eigene“ bewahren – letztlich keinen anderen Ausweg,⁴⁵ als aus dieser *Angst* vor Bestrafung die Mutter als Objekt aufzugeben und sich in einer Art Hass-Liebe mit dem Vater zu identifizieren. Das hat den Vorteil, dass er so des Vaters *habhaft* wird – er will nicht mehr nur „sein wie er“, sondern er will ihn „haben“, was dem ursprünglich kannibalischen „Einverleiben“ und „Verschlingen“ nahekommt.⁴⁶ Der Vater ist so aus dem Weg geschafft und es können doch beide, Vater und Sohn, weiter bestehen.

⁴³ Explizit ausgeführt hat Freud diese Überlegungen in: *Massenpsychologie*, Bd IX 99ff.

⁴⁴ Wiederum ist dies ein gänzlich männlich besetzter Begriff. Vielleicht liesse sich allgemeiner von „Verlustangst“ sprechen, die dem kleinen Kind – das ja in realer Elternabhängigkeit steht – in einer Weise zu schaffen macht, dass es bereit ist, seinen Tribut zur Lösung der Situation zu zahlen. Die Verlustangst steht aber auch in tieferem Zusammenhang mit Allmachtsvorstellungen, das heisst, dem Wunsch, alles zu *sein* und zu *haben* (siehe Ausführungen zum Narzissmus 2.2). Der „Mangel“ hingegen führt in die Differenzierung.

Interessanterweise bemerkt Freud später einmal, das soziale Verhalten, das laut seiner Theorie vor allem auf dem Verhältnis Vater-Sohn gründet (als Teil der „kulturellen Leistung“), hätte sich dann durch Vererbung auch den Frauen eingepflanzt (im Es leben Teile früherer Über-Ichs weiter). Heute wird aber allgemein davon ausgegangen, dass Frauen „von Natur aus“ ein sozialeres Verhalten an den Tag legen als Männer und beziehungsorientierter leben. Oder ist es nur die grössere Verlustangst beziehungsweise das Bedürfnis, „die Gruppe/Kinderschar“ zusammenzuhalten, was zuweilen auch zu einengender sozialer Fürsorge führen kann, und das weibliche Über-Ich in besonderer Weise ausgestaltet?

⁴⁵ Dies im Normalfall. Wie gesagt sind der Identifizierungsmöglichkeiten und -varianten viele.

⁴⁶ Freud, *Neue Folge* (31. Vorlesung), Bd I 501.

Unweigerlich macht sich damit der kleine Knabe aber auch die *väterliche Autorität* zu eigen, einerseits als innere Strafinstanz, das heisst als *Gewissen*, das seine besondere Aufgabe in der Psyche bekommt, andererseits wird er nun selber „den Vater“ nach aussen kehren können und darin Machtgewinn und in gewisser Weise Identitätsstärkung erfahren. Die väterliche Autorität wird so wirkungsvoll weitervermittelt.

Was wir hier in stark vereinfachender Form dargestellt haben, weist in erster Linie darauf hin, dass erste Beziehungsetablierungen „jenseits des Konfliktes“ ganz im Zeichen der Ambivalenz stehen. Dies bedeutet, dass die gewonnene Autorität selber sich in solch ambivalenter Beziehung etabliert, bewundert und gehasst zugleich.

Noch nicht ausreichend erklärt ist aber, wie aus dem zumeist imaginären Konfliktverhältnis „Elternteil – Kind“ eine gesellschaftliche Institution entstehen kann, die das moralisch-sittliche Verhalten einer Gesellschaft regelt.⁴⁷ Und vor allem bleibt für unsere Belange noch genauer zu erläutern, weshalb der eben geschilderte Identifizierungsvorgang, der zugleich den Untergang des Ödipuskomplexes besiegelt, zu einer solch bleibenden und ungeheuer einflussreichen Instanz im Innern führen kann. Das heisst: Wir haben wohl den äusseren Anlass und die Notwendigkeit eines Identifizierungsvorgangs dargestellt, haben dabei aber noch nicht erklärt, welche

⁴⁷ Ricoeur ist der Meinung, dass Freud, um diese Lücke auszufüllen nun den realen Ödipuskomplex setzt, das heisst, «einen ursprünglichen Vatermord, dessen Narbe die gesamte spätere Geschichte tragen soll» (Interpretation 214). Freud behandelt das Thema insbesondere in seiner Schrift *Totem und Tabu* (1912-13) und schafft dabei die bereits erwähnte Verbindung zwischen Ontogenese und Phylogenese: Nachdem in frühster Urzeit die Söhne den Ur-Vater umgebracht haben, weil sie dessen Frau(en) begehrten, finden sie sich zusammen in einer besonderen Mahlzeit, die zugleich Festessen und Sühnemahl ist. Denn mit dem Erfolg der ausgeführten Tat meldet sich bereits auch die Reue bzw. das Schuldgefühl – der Vater war ja auch ursprünglich verehrte Imitationsfigur. Zudem taucht die Angst auf, das Morden könnte unter den Brüdern weitergehen, da auch hier der eine die Frau des anderen begehren könnte. So wird das Mahl zum komplexen und mit höchst ambivalenten Gefühlen beladenen Bundesessen und folgt daraus das grundlegende Tabu des Inzests, worauf laut Freud nach und nach alles weitere an Kulturbildung aufbaut, bis hin zu zeitgenössischen institutionellen Erscheinungsformen.

Allgemein lässt sich zur historischen Ödipus-These Freuds sagen: Es ist interessant, mit welcher Beharrlichkeit er an dieser historischen Urvariante des Ödipuskomplexes festgehalten hat. Kommt hier seine positivistisch-naturwissenschaftliche Ader zum Ausdruck, so dass er wider besseres psychoanalytisches Wissen der historisch-beweisbaren Begebenheit (was hier natürlich keineswegs der Fall ist!) mehr Realitätscharakter zuschreibt als dem innerpsychischen Erleben? Und ging es ihm darum, dem unvermeidlich subjektiven Anteil seiner Erkenntnisse – wir haben erwähnt, dass er in der *Selbstanalyse* auf den Ödipuskomplex gestossen ist – eine absolute (und damit umso mehr illusionäre) Objektivität zuzugesellen?

ökonomischen Verhältnisse⁴⁸ diesen Identifizierungsvorgang im Innerpsychischen überhaupt ermöglichen.

Dies führt uns zu einem zweiten Zugang, der noch einmal, in besonderer Weise, die innerpsychische Ökonomie beleuchtet.

2.2 Auf dem Weg zum Ichideal

*Apportez moi une chaise. Ma Grandeur ne va pas jusqu'à cette planche.
(V.Hugo „Les Misérables“)⁴⁹*

2.2.1 Das Phänomen des Narzissmus⁵⁰

Im Folgenden gehen wir noch einmal einen Schritt hinter den Ödipuskomplex zurück und wenden uns einer noch früheren Entwicklungsphase der Kindheit zu. Ricoeur schreibt, «dass das Ödipus-Drama nur ein Segment in dem allgemeinen Drama ist, das Freud selber die „Objektfindung“ nennt».⁵¹

Laut Freud ist in der allerersten Lebensphase noch kein eigentliches Bewusstsein von Subjekt und Objekt anzutreffen. Er nennt sie die autoerotische Zeit.⁵² „Alles“, das heisst auch die pflegende und ernährende Mutter – oder die Person, welche diese ersetzt –, gehört in den „Selbstbereich“ des Kindes, ist Teil einer ursprünglichen Erfahrung von Ganzheit und „Vollkommenheit“. Ein eigentliches Ich ist noch nicht herausgebildet; das Triebreservoir des Es besetzt, was sich besetzen lässt, und hält es für das Seine.

In der Schrift „Einführung in den Narzissmus“ erkennt Freud innerhalb dieser uranfänglichen Kräfte eine erste Herausbildung von narzisstischer Zugewandtheit, sozusagen eine Urform der Objektliebe, bei der aber das Selbst Ziel aller Wünsche ist.⁵³ Er bezeichnet dies als *primären Narzissmus*,⁵⁴ der an sich im Dunkeln liegt und der direkten Erforschung

⁴⁸ Denn es gilt nach wie vor, dass Freud weiterhin alles im Sinne von Änderungen der *Triebbesetzung* zu erklären sucht (Ricoeur, Interpretation 221).

⁴⁹ Hugo, Les Misérables I 31 (Sa Grandeur, l'évêque „Bienvenu“).

⁵⁰ Freud gebraucht den Begriff des Narzissmus ein erstes Mal im Zusammenhang der homosexuellen Partnerwahl (Drei Abhandlungen, Bd V 56; in einer 1910 hinzugefügten Anmerkung).

⁵¹ Ricoeur, Interpretation 207.

⁵² Dies entspricht im eigentlichen Phasenmodell Freuds der oralen Phase.

⁵³ Freud, Narzissmus, Bd III 37ff.

⁵⁴ Freud hat in der Folge das Narzissmuskonzept mehrfach modifiziert. So unterscheidet er z.B. in der Schrift „Das Ich und das Es“ nicht mehr zwischen autoerotischer Phase und dazukommendem Narzissmus.

nicht zugänglich ist.⁵⁵

Diesem primären Narzissmus fügt sich später ein *sekundärer* bei, der bereits eine gewisse Entwicklung beinhaltet. Freud erläutert, dass sich nach und nach die Grundlibido des Es in *Ichtriebe* und *Sexualtriebe* differenziert. Letztere, welche die eigentliche Objektlibido darstellen, bestehen zuerst aber noch in enger Anlehnung zu den Ichtrieben.⁵⁶ So gelten der Mutter, die einerseits ganz in die eine autoerotische Welt eines noch nicht begrenzten Selbst des Kindes gehört und andererseits als erstes auftauchendes Beziehungsobjekt erkannt wird, sowohl Ich-Triebe wie Sexualtriebe. Je mehr aber der Objektcharakter der Mutter in den Vordergrund tritt, wird sich das Ich seiner eigenen Begrenzung, seines „Abgetrenntseins“ und somit seiner Unvollkommenheit im Sinne eines Mangels gewahr. Gleichzeitig wird es alles daran setzen, dies nicht bewusste Realität werden zu lassen. In der Absicht, einem drohenden „Selbstabbruch“ zu entgehen, wie auch aus der Angst, den eigenen narzisstischen Ansprüchen beziehungsweise dem Libidoansturm aus dem Es allein nicht genügen zu können, wird es dem Es eine Art Ersatz-Ich vorsetzen, ein *Ichideal*, das es aus den ersten Objekterfahrungen gewinnt und aufbaut. «Diesem Idealich gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoss. Der Narzissmus erscheint auf dieses neue ideale Ich verschoben, welches sich wie das infantile im Besitz aller wertvollen Vollkommenheiten befindet», schreibt Freud.⁵⁷

⁵⁵ Freud, *Narzissmus*, Bd III 43. Auf einen solch primären Narzissmus schliesst Freud unter anderem aus der Beobachtung, dass Eltern ihre Kinder oft in einem unangemessenen Grad verherrlichen und als vollkommen ansehen. Laut Freud spiegelt sich darin nichts anderes als die Sehnsucht der Eltern, selber in jenen primären Seinszustand zurückkehren zu können, als sie noch „alles“ das heisst vermeintlich allmächtig und vollkommen waren. Das Kind soll die später erlebten Einschränkungen und als Kränkung empfundenen Begrenzungen kompensieren, die unweigerlich die Ich-Werdung und eine mögliche Objektfindung begleiten. «Die rührende, im Grunde so kindliche Elternliebe ist nichts anderes als der wiedergeborene Narzissmus der Eltern, der in seiner Umwandlung zur Objektliebe sein einstiges Wesen unverkennbar offenbart», schreibt Freud (*Narzissmus*, Bd III 58).

⁵⁶ Freud hat auch diese Trennung der Triebe in Sexualtriebe (Objektlibido) und Ichtriebe (Ichlibido) später wieder revidiert und den grundsätzlich dualistischen Ansatz in neuer Weise erarbeitet. (Siehe *Narzissmus*, Bd III 79 wie auch III. 2.1.1).

⁵⁷ Ebd. 60. Anzunehmen ist, dass das Ich nach und nach auch etwas von der Unvollkommenheit des *Objektes* erfasst. Doch auch hier tut Verdrängung not, denn dieses Objekt ist immer noch ein Teil seiner selbst bzw. ist es umso mehr geworden, als es jetzt als Ichideal für das verlagerte Selbst-bewusstsein des Ich zuständig ist. Eine andere Einsetzung eigentlich narzisstischer Triebe ist für Freud die homosexuelle Ausrichtung. Dort wird narzisstische Libido in eine Objektbesetzung übertragen. Geliebt wird das Eigene im anderen, oder das, was einem fehlen könnte und nun der/die andere vermittelt. Diese Ausrichtung ist laut Freud auch eine Ausgangsmöglichkeit, die der Ödipuskomplex hervorrufen kann, indem das verbotene

Dieses Idealich wird das Ich zwar vor der unmittelbaren Enttäuschung und Selbsternüchterung schützen, es fordert aber auch seinen Tribut. Denn ihm wird nun die libidinöse Zuwendung aus dem Es, die verschobene narzisstische Energie sowie die wiederintegrierte Objektliebe in der Hauptsache zukommen.⁵⁸ Das Ich selber geht sozusagen leer aus und gerät zudem in eine höchst abhängige Situation.

«Wir können sagen, der eine habe ein „Ideal“ aufgerichtet, an welchem er sein aktuelles Ich misst», schreibt Freud⁵⁹ Er zeigt damit auf, dass das Ich durch das Idealich unter Druck gesetzt wird, ihm gleich zu werden, was dem Ich doch nie gelingen wird. Die Folge ist eine Ich-Schwächung im Selbstwertgefühl.⁶⁰ «Die Idealbildung steigert, wie wir gehört haben, die Anforderung des Ich. Und sie ist die stärkste Begünstigung der Verdrängung», schreibt Freud.⁶¹ Das Ich wird nun zur aktiven Verdrängungsinstanz und versagt sich – seinem Idealich beziehungsweise seinem eigenen Wunsch nach Vollkommenheit zuliebe – eine bekömmliche Bekanntschaft mit der eigenen Realität.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass diese Selbstidealisierung nicht das gleiche ist wie Sublimierung. Hier wird eine Differenzierung möglich. Im Fall der Idealisierung hat sich nämlich nur das Zielobjekt verschoben; im Vorgang der Sublimierung hingegen ereignet sich eine Neuorientierung am Subjekt. Das heißt, im zweiten Fall erfährt der Trieb selber eine Umorientierung, eine Desexualisierung, und vermag sich in neuer Weise umzusetzen.⁶² So stellt die Sublimierung gegenüber der Idealisierung «den Ausweg dar, wie die Anforderung erfüllt werden kann,

Liebesobjekt nicht aufgegeben wird, sondern eine Identifizierung mit demselben geschieht (statt mit der Rivalitätsperson), woraus dann die eigene geschlechtliche Identität – und im Grunde genommen wiederum heterosexuelle Ausrichtung – gewonnen wird (siehe Narzissmus, Bd III 54). An anderer Stelle weist Freud darauf hin, dass homosexuelle Libido auch zur Bildung des narzisstischen Ichideals herbeigezogen werden kann und darin Befriedigung findet (Narzissmus, Bd III 62).

⁵⁸ Hier zeigt sich Freud wieder als konsequenter „Energetiker“. Die grundsätzlich vorhandene Triebenergie scheint konstant. Nur innerhalb dieser gegebenen Grösse können Besetzungsverschiebungen geschehen. «Wir sehen auch im Groben einen Gegensatz zwischen der Ichlibido und der Objektlibido. Je mehr die eine verbraucht, desto mehr verarmt die andere», schreibt Freud (Narzissmus, Bd III 43). Diese Formel lässt sich nun auch auf das Kräftespiel zwischen Ich und Ichideal anwenden.

⁵⁹ Freud, Narzissmus, Bd III 60.

⁶⁰ Freud vermerkt, dass Menschen mit besonders hohen Idealen meist über ein sehr geringes Selbstwertgefühl verfügen.

⁶¹ Freud, Narzissmus, Bd III 62.

⁶² Ebd. 61.

ohne die Verdrängung herbeizuführen».⁶³ Für unsere Belange besonders wichtig ist die folgende Bemerkung Freuds: «Es wäre nicht zu verwundern, wenn wir eine besondere psychische Instanz auffinden sollten, welche die Aufgabe erfüllt, über die Sicherung der narzisstischen Befriedigung aus dem Ichideal zu wachen, und in dieser Absicht das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal misst.»⁶⁴ Herausstellen wird sich, dass das Ichideal diese Instanz selber darstellt und sich als die von innen her errichtete Autorität erweist.⁶⁵

2.2.2 Idealisierung und Identifizierung – der verhängnisvolle Pakt

Der nächste Schritt ist naheliegend. Wir haben erfahren, dass ein in seiner „Selbst“-Erfahrung bedrohtes Ich dank seiner ersten Objektbeziehungen sich einen Idealtypus zu eigen macht und diesen als *Ichideal* im Inneren aufrichtet. Dieser narzisstisch begründete Vorgang verbindet sich nun mit dem, was wir unter 2.1.2. als Identifizierungsvorgang zur Bewältigung des Ödipuskomplexes kennengelernt haben. Das eine tritt zum anderen: Das für sich selber idealen Ersatz suchende Ich findet eine besonders mächtige Idealfuhr in der durch Identifizierung einverlebten Rivalitätsperson. Gleichzeitig ist sich die Identifizierungsautorität einer effektvollen Verankerung im Triebhaushalt der Psyche sicher, indem sie sich in der bereits vorbereiteten „Idealstelle“ einnistet. Was daraus hervorgeht, ist diese eindrückliche Autoritätsverquickung, die Freud schliesslich als Instanz des *Über-Ichs* erkennen wird. Es ist eine Autorität, die sich «von Aussen nach Innen aufpfropft»,⁶⁶ dabei aber auch auf aktive innere Unterstützung zählen kann.

Das Ich hat sich damit allerdings auf einen verhängnisvollen Pakt eingelassen. Es hat einen Teil von sich dazu hergegeben, um eine Konfliktbewältigung durch Identifizierung⁶⁷ zu ermöglichen, sowie dem Es ein

⁶³ Ebd. 62. Freud wird später darauf hinweisen, dass jeder Sublimierungsvorgang möglicherweise durch diesen nach innen gerichteten Narzissmusprozess hindurchgeht. Die abgezogene Objektlibido (Sexualtriebe) verwandelt sich zuerst in Ichlibido (das heisst narzisstisch ausgerichtete Ichtriebe), um sich – in der Weise desexualisiert – in neuer Form ausrichten zu können (Das Ich und das Es, Bd III 312). Mehr dazu siehe IX. 2.2.2.

⁶⁴ Freud, Narzissmus, Bd III 62.

⁶⁵ Freud, Massenpsychologie, Bd IX 120f., wie auch: Das Ich und das Es, Bd III 299.

⁶⁶ Ricoeur, Interpretation 225.

⁶⁷ Freud weist darauf hin, dass es nicht so sehr um die manifesten Charakterzüge der Eltern bzw. ihrer Vertreter geht, sondern dass deren eigenes Über-Ich (das sowohl mütterliche wie auch väterliche Züge tragen kann) übernommen wird. Dies

liebenswertes Idealich zu erhalten. Ebenso gelingt es ihm, das Es für den aus dem Ödipuskomplex nötig gewordenen Objektverlust zu entschädigen, indem es dem errichteten Idealich Charakterzüge jenes Objektes verleiht.⁶⁸ Damit fördert es aber eine innere Abspaltung – Freud spricht von einer erfolgten „Ichveränderung“⁶⁹ – und geht in noch grösserem Masse in seinem eigentlichen „Kernich“ der Libidobesetzung durch das Es verlustig.

Eine unglückliche Liebesgeschichte, zwischen Ich und Es, könnten wir es nennen, die sich da im Inneren des Menschen abspielt, verquickt mit einer ebenso schmerzvollen, da unerfüllbaren ersten Liebesausrichtung in den äusseren Objektbesetzungen. Am Anfang der individuell menschlichen Entwicklung stehen also sozusagen zwei verunmöglichte Liebesdramen, die einmal noch auf einen besseren Ausgang warten, sich aber – es sei denn, es geschehe das Besondere – doch immer nur selbst zu inszenieren wissen.

Für die unmittelbare Situation des Ich gilt damit, dass es in sich selbst ein *Fremdes* beherbergt, das ihm zum „inneren Ausland“⁷⁰ wird. Es ist jene Über-Ich-Instanz, die das eigentliche Szepter führt und sich dabei so wenig zu erkennen gibt. Denn sie verweist das Ich in seinen Abhängigkeits-symptomen wie Schuldgefühle und Strafbedürfnis in die Verdrängung und markiert ihre Präsenz nur im sekundär Manifesten – zum Beispiel in Krankheiten, Phobien oder in anderer Weise unbekömmlichem Realitätsverhalten.

Zu erwähnen ist noch, dass dieses Über-Ich dem Es, welchem ursprünglich ein Verlust an Objektbesetzung gedroht hatte, jetzt sogar eine Erweiterung ermöglicht. Das Über-Ich tritt nämlich auch zu dessen phylogenetischen Erwerbungen in Beziehung und wird, laut Freud, zur Reinkarnation früherer Ichbildungen, die ihre Niederschläge im Es hinterlassen haben. «Somit steht das Über-Ich dem Es dauernd nahe und kann dem Ich gegenüber dessen Vertretung führen», schreibt Freud. «Es taucht tief ins Es ein, ist dafür entfernter vom Bewusstsein als das Ich.»⁷¹ Noch einmal erweist sich das Über-Ich mächtiger als das Ich selbst, welches doch ursprünglich auszog, um seine narzisstischen Bedürfnisse zu retten, und nun in seiner Position gar schwach und einsam geworden ist.

fördert die „ideale“ Verquickung zwischen Eltern und Kindern und hat eine fortlaufende Vererbung familiärer Über-Ichstrukturen zur Folge (Freud, Neue Folge (31. Vorlesung), Bd I 505).

⁶⁸ Siehe mehr zur wiederintegrierten Objektliebe unter 2.3.1.

⁶⁹ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 301.

⁷⁰ Freud, Neue Folge (31. Vorlesung), Bd I 496.

⁷¹ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 315.

2.3 Das Über-Ich und sein Charakter

Das Über-Ich, dessen Entstehungsprozess wir in einigen Aspekten nun nachgezeichnet haben, erscheint in zwiefachem Licht. Einerseits gibt es der von uns anfänglich gesuchten *Autorität im Wunsch* Gestalt. Es hat somit strukturierenden Charakter und im positiven Fall auch Anteil an sublimierendem Geschehen, im Bereich einer notwendigen Grundregelung menschlicher Gemeinschaft wie im Bereich des Kulturell-Ästhetischen.

Andererseits lässt sich aus seiner Autoritätsfunktion allein nur schwer begründen, weshalb es gleichzeitig in solch *negativer* Weise auftreten kann und das Ich in einem Masse zu hindern und in Fesseln zu legen vermag, dass ihm auch ein zerstörerischer und grausamer Grundzug nachgesagt werden muss. Was ist es, das seine möglicherweise kluge Herrschaft in solchen Despotismus umschlagen lässt? Im Versuch, dieser besonderen Charaktereigenschaft des Über-Ichs näherzukommen, wenden wir uns noch einem weiteren Aspekt seiner Etablierung zu und konfrontieren uns darüber hinaus mit einer wichtigen Freudschen Grundthematik.

2.3.1 Die Grausamkeit des Über-Ichs – ein Grund der Schwermut

Eine erste Erklärung zum überaggressiven Charakter des Über-Ichs sieht Freud in der real auftretenden, strafandrohenden Autorität vor allem des Vaters. «Weil es vom Vater die Strenge entlehnt und sein Inzestverbot perpetuiert, tritt es in dieser Weise dem Ich entgegen», kommentiert Ricoeur.⁷² Doch genügt diese Erklärung nicht. Denn nicht in jedem Fall lässt sich ein solch bedrohlicher Vater finden, der dem Über-Ich dieses Ausmass an Schärfe und insbesondere den Zug zur puren Grausamkeit verleihen könnte. Es ist noch ein anderer psychischer Vorgang aufzugreifen, der sich in die Sache hineinmischt.

Als Grundlage dient Freuds Schrift „Trauer und Melancholie“, die 1917 erschien, also immer noch vor der eigentlichen Vorstellung einer 2. Topik. Die Arbeit kann gewissermassen als Erweiterung der Narzissmusabhandlung angesehen werden. Die Begriffe des Narzissmus und des Ichideals öffnen Freud einen neuen Zugang zum Verständnis der Melancholie – oder der Depression, wie wir heute sagen würden.

Zuerst ist ein grundlegender Unterschied zwischen *Trauer* und *Melancholie* hervorzuheben: Stellt sich die Trauer als ein Vorgang dar, bei dem nach und nach ein real erfolgter und bewusst erlebter Verlust verarbeitet werden muss (die Welt präsentiert sich als „ärmer gewordene“), so kann

⁷² Ricoeur, Interpretation 236.

dies zwar auch für den melancholischen Zustand erster Auslöser sein, hinzu kommt aber ein offenbar unbewusster Vorgang, der sich in einer auffallenden Selbstkritik und Herabsetzung der eigenen Person äussert. (Hier scheint nicht die Welt, sondern das Ich selbst einer „Verarmung“ zu unterliegen.)

Freud geht im Fall der Melancholie davon aus, dass das Ich den Objektverlust – oder auch die Objektversagung – als eine persönliche Kränkung und Enttäuschung erlebt hat. Das Ich wird deshalb die an dieses Objekt gebundene Libido nicht nach und nach abziehen können, um sie auf ein anderes Objekt zu investieren, sondern sie ins Ich zurückziehen. «Dort findet sie aber nicht eine beliebige Verwendung, sondern dient dazu, eine *Identifizierung* des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen», schreibt Freud.⁷³ Der Grund ist die erfahrene Kränkung. Sie bedroht den narzisstischen Anspruch des Ichs, welches deshalb den Verlust zu kompensieren sucht, beziehungsweise dem Es das Objekt durch den uns bereits bekannten Identifizierungsvorgang mit Hilfe des Idealichs erhalten will. «Die narzisstische Identifizierung mit dem Objekt wird dann zum Ersatz der Liebesbesetzung, was zum Erfolg hat, dass die Liebesbeziehung trotz des Konflikts mit der geliebten Person nicht aufgegeben werden muss», schreibt Freud. Was geschieht, «entspricht der *Regression* von einem Typus der Objektwahl auf den ursprünglichen Narzissmus.»⁷⁴ Es ist, als wollte das Ich – über den Weg des Ichideals – dem Es sagen: «Sieh', du kannst auch mich lieben, ich bin dem Objekt so ähnlich.»⁷⁵

Entscheidend ist dabei der nach wie vor *ungelöste Konflikt*, das heisst das Nicht-Wahrhaben-Wollen der Enttäuschung. Freud kommt zur Annahme, dass das Ich die Vorwürfe und Aggressionen, die es eigentlich gegen das sich ihm in irgend einer Weise versagende Objekt hätte, jetzt, da es dieses Objekt in sich hineingezogen hat, gegen sich selber richtet. Das heisst, es übergibt diese Vorwürfe dem Ichideal, welches zugleich das verlorene Objekt repräsentiert. So wähnt sich das Ich in der bereits bekannten Weise stark in seinem Ideal – zu Lasten seiner selbst – und wird zugleich auf Grund seiner ursprünglichen Aggression von Schuldgefühlen geplagt.

In der komplexen Verstrickung einer nach Liebe heischenden Abhängigkeit einerseits und perversierten Aggression andererseits ist das Ich dem Ichideal doppelt ausgeliefert, das in gewissen Fällen eine wahre Zerstörung und Zerschmetterung im Innem anrichtet.⁷⁶ Was eigentlich die „Rache des

⁷³ Freud, Trauer und Melancholie, Bd III 203.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 298.

⁷⁶ Ebd. 205; Freud schreibt, dass die «unzweifelhaft genussreiche Selbstquälerei der Melancholie» auch eine Befriedigung sadistischer Tendenzen bedeutet.

Ichs“⁷⁷ am Objekt darstellt, macht sich das Ich somit zum eigenen Verhängnis.⁷⁸ So erklären sich gewisse Grausamkeiten des Über-Ichs aus solch „melancholischen“ Anteilen. Erklären sie aber alles?

2.3.2 Thanatos versus Eros

In der Schrift „Das Ich und das Es“ ist es Freud nun möglich, das Material, welches Schritt für Schritt einer 2. Topik den Weg geebnet hat, in einer Art Synthese auf ein „metapsychologisches Niveau“⁷⁹ zu heben, in gleicher Weise wie dies mit der 1. Topik geschah.⁸⁰

«Haben wir das Ziel erreicht?», lautet Ricoeurs Frage. Und er bestätigt, dass nun klar geworden ist, wie die Autorität sich im Reich des Wunsches einzuschreiben vermag und als „innerer Unterschied“ – das heisst als *Ich-differenzierung* – sichtbar wird.⁸¹ Wir fügen hinzu, dass damit auch deutlicher geworden ist, wie äussere und innere Beziehungsstruktur in enger Entsprechung zueinander stehen und sich aus gegenseitiger Interaktion konstituieren.

Hingegen ist der dabei auftretende „Negativitätsfaktor“⁸² noch immer nicht ausreichend geklärt. Freud wird im letzten Teil von „Das Ich und das Es“ deshalb einen weiteren Aspekt einbringen, der bereits in der Schrift „Jenseits des Lustprinzips“⁸³ vorbereitet wurde und für das ganze psychoanalytische System von entscheidender Bedeutung ist. Es geht dabei, wie

⁷⁷ Freud, Massenpsychologie, Bd IX 102. In dieser Schrift, die 1921 erschienen ist, kommt Freud ein erstes Mal explizit zum Begriff „Über-Ich“. Im VII. Kapitel geht er dabei noch einmal ausführlich auf die komplexen Identifizierungsvorgänge ein.

⁷⁸ Freud hat an anderer Stelle auf das Phänomen hingewiesen, dass «je mehr ein Mensch seine Aggressionen meistert, desto mehr sich die Aggressionsneigung seines Ideals gegen sein Ich steigert.» Und er fügt hinzu: «Daher stammt ja die Konzeption des unerbittlich strafenden höheren Wesens.» (Das Ich und das Es, Bd III 321).

⁷⁹ Ricoeur, Interpretation 231. Ricoeur betont, dass dabei «ein für allemal zu wissen sei, dass es sich bei den Begriffen *Ich, Es, Über-Ich* nicht um „phänomenale“, sondern „systematische“ Entitäten handle».

⁸⁰ Dies v. a. im „Entwurf“, in Kapitel VII der „Traumdeutung“ und im Aufsatz „Das Unbewusste“.

⁸¹ Ricoeur, Interpretation 237; Ricoeur schreibt an anderer Stelle, dass es sich bei der 2. Topik im Grunde genommen um „Variationen über ein Personalpronomen“ handelt, indem die Rolle des Ichs sich in Beziehung zum Anonymen, Sublimen und Realen konstituiert (ebd. 221).

⁸² Ebd. 237.

⁸³ Erschienen 1920.

Ricoeur schreibt, um die grundlegende Einsicht, «dass eine Ökonomik des Über-Ichs nicht nur eine Revision der ersten Topik und eine neue Art der Libidodifferenzierung erheischt, sondern auch eine Revision der Triebtheorie auf der Ebene ihrer Grundlage selbst.»⁸⁴ Was neu ins Verständnis der 2. Topik miteinbezogen wird, ist die Annahme eines *Todestriebs*. Er tritt der bisher allgemein gefassten *Libido* entgegen, während diese in ihrer speziellen Qualifikation den Namen *Eros* bekommt.

Nun ist uns die Vorstellung eines Todes- und Erostriebis bereits in unseren Einleitungsgedanken begegnet, als es um die dualistische Grundanschauung Freuds ging.⁸⁵ Dort wurde auch festgehalten, dass die beiden Triebarten nicht zwei getrennten Seinsbereichen angehören, sondern es sich um Kräfte handelt, die in ein und derselben „Materie“ latent vorhanden sind und in innerer Vermischung zu Tage treten. Es scheint aber die Möglichkeit einer (partiellen) „Entmischung“ gegeben. Insbesondere das Über-Ich erweist sich als möglicher Repräsentant – das heißt Abkömmling – des „entmischten“ Todestriebs.⁸⁶ Dabei ist es laut Freud das Ich selber, das durch seine «Identifizierungs- und Sublimierungsarbeit den Todestrieben im Es Beistand zur Bewältigung der anstürmenden [Eros-]Libido leistet, dabei aber in Gefahr gerät, zum Objekt der Todestriebe [die in der erfolgten Ichveränderung im Über-Ich auftreten] zu werden und selbst umzukommen».⁸⁷ Hier findet sich der tiefste Grund für jene unerbittliche Grausamkeit des Über-Ichs, die über das Ich kommt und dem Eros, also der lebenswilligen, lebensförderlichen Kraft, mit Macht entgegentritt, um das, was *ist* und werden will, ins *Nichts* zu führen.

Wir lassen es hier mit dieser knappen Erläuterung bewenden, da wir uns mit der dualistischen Grundanschauung Freuds in Kapitel IX noch weiter auseinandersetzen – was uns sozusagen ans andere Ende der psychoanalytischen Theorie führen wird. Ausgegangen sind wir ja von Freuds Anliegen einer absolut wertneutralen, wissenschaftlich ergründbaren *Energetik*, die sich in ein und demselben Q erklären liesse, und auf welche alle seelische und körperliche Begebenheit als letztlich biologisch-anatomisches Geschehen zurückzuführen wäre. Es ist aber Freud selber, der mit seiner

⁸⁴ Ricoeur, Interpretation 237.

⁸⁵ Siehe III. 2.1.

⁸⁶ Ricoeur verweist auf Freuds Annahme, dass bei der Entstehung des Über-Ichs grundsätzlich ein regressiver Faktor beteiligt ist. Das Ich versucht im Ideal und durch den Identifizierungsvorgang seinen Narzissmus zu retten. Deshalb liegt die Vermutung nahe, «dass die Regression zu einer vergangenen Stufe auf einer solchen „Triebmischung“ beruht» (ebd. 238).

⁸⁷ Freud, Das Ich und das Es, Bd III 323. An dieser Stelle wird „Sublimierung“ noch in undifferenzierter Bedeutung verstanden.

Grundauffassung eines dualistischen Urprinzips – Thanatos und Eros – das Tor in die Dimension eines „kosmologischen Geschehens“ öffnet. Er setzt damit *volens nolens* die Frage nach dem Ursprung der *Qualität*, im Sinne eines gewissen Wertdualismus, an den Uranfang aller Ökonomik.⁸⁸ Dies wiederum wirft die Frage nach dem Verantwortungsbereich des Menschen auf: Kann dieser für die eine oder andere Ausrichtung Partei nehmen, so dass er nicht nur einem deterministisch vorgegebenen Energiespiel überlassen bleibt? Dies würde auf ein Mass an Entscheidungsfreiheit hinweisen und der Existenz des Menschen eine gewisse Sinnhaftigkeit eröffnen. Um einen Sinn ginge es, der nicht nur in der *explicatio* beruht, das heisst sich in *regredienter* Richtung betätigt, sondern auch *progradient* – oder müsste es dann eher heissen, als *promissio*?⁸⁹ – neue Lebensmöglichkeit schafft.

Mehr zu diesem wichtigen Ansatz einer doppelten Triebtheorie, die einerseits also untrennbar zur 2. Topik gehört und aus deren *Negativitätsfaktor* hervorgeht, andererseits aber auch über die nun errichtete „Personologie“ hinausführt, im dritten und letzten psychoanalytischen Kapitel. Dann, wenn es um das Thema der „Umkehr“ geht, und sich die Dualität „Thanatos versus Eros“ im Dialog mit der entsprechenden Dualität „Tod/Lüge versus Leben/Liebe/Wahrheit“ des 4. Evangeliums findet.

Was das Gegenwärtige betrifft, wenden wir uns nun der konkreten Vermittlerfunktion, dem Wort in „leiblicher Beziehung“ zu, – nachdem wir in ungefähr errahnen, mit was für Gestalten und Konflikten wir es dabei in der Seele zu tun haben könnten.

⁸⁸ Dazu Freuds Bemerkung: «Die Frage nach der Herkunft des Lebens bliebe eine kosmologische, die nach Zweck und Absicht des Lebens wäre *dualistisch* zu beantworten.» (Das Ich und das Es, Bd III 308). Wir erinnern daran, dass uns Ricoeurs Überlegungen bereits anderweitig auf das Zusammenspiel von Quantität und Qualität (Kraft und Sinn) im „psychischen Apparat“ hingewiesen haben, im Bereich gewisser Übersetzungs – und Deutungsvorgänge (siehe V. 3.2). Auch hatten wir die „Sprachlichkeit“ als eine „vom Grund her“ sinnöffnende Qualität erkannt (siehe V. 3.3.3).

⁸⁹ Als *Lebensversprechen* bzw. *Lebensaufgabe*.

3. Vom verlorenen Ich zum Ich in der Mitte

Das Ich befindet sich, wie wir feststellen konnten, in einer misslichen Lage. Sein Versuch, sich selbst zu retten und in der eigenen Illusion zu erhalten, ist gründlich misslungen. In der Angst, verloren zu gehen, hat es sich in scheinbar unlösbare innere Abhängigkeiten verstrickt.

Dieser konstitutionell gewordenen Ichschwächung geht nun die analytische Arbeit nach. Wie immer geht es Freud dabei in erster Linie um ein Erforschen, doch bringt die Methode seines Forschens auch einen therapeutischen Prozess in Gang. Freud entdeckt, dass das, was die Krankheit des Ichs ausmacht, auch zum Mittel seiner Gesundung genutzt werden kann. Er entdeckt das Phänomen der Übertragung.

Was Übertragung im Freudschen Sinne bedeutet, wollen wir im Folgenden kurz darstellen. In einem weiteren Schritt suchen wir die Verbindung mit dem Wortgeschehen. Findet die Sprache von Autorität und Herrschaft, wie sie uns aus dem Seeleninneren entgegengetreten ist, im aktiv inszenierten Übertragungsgeschehens noch zu einer anderen Qualität? Und was ist dabei die vermittelnde Rolle der Analytikerin?

Das Material, das wir für das Verständnis der Übertragung benutzen, führt uns zuerst noch einmal einen Schritt zurück, in den Bereich der ersten Topik. Das Phänomen der Übertragung fügt sich in die Entdeckungen Freuds aus jener Zeit und ist mit ein Faktor, dass er überhaupt zur zweiten Topik gelangte. Er hat sich aber auch in späteren Schriften damit auseinandergesetzt, so dass wir auch diese zu Rate ziehen.⁹⁰ Wir verzichten auf Ausführungen, die aufzeigen, wie sich der Übertragungsbegriff in der späteren psychoanalytischen Schule entwickelt hat. Was uns über Freud hinausführen soll, ist unsere eigene Fragestellung, bereichert durch die miteinbezogenen Überlegungen Ricoeurs.

⁹⁰ Wir beziehen uns in der Hauptsache auf folgende Schriften Freuds: Nachwort zu „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“, (1905); „Zur Dynamik der Übertragung“ (1912); „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“ (1915); 27. und 28. „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ (1916-17); „Die endliche und die unendliche Analyse“ (1937) und „Abriss der Psychoanalyse“ (1940).

3.1 Die immerwiederkehrende Inszenierung – zur Entdeckung der Übertragung

*Doch es bedarf des Führers. Denn
zu gross ist solches Elend für die
Kraft des Menschen.*

(Sophokles, König Ödipus)⁹¹

3.1.1 Das geblendete Ich

Nicht nur tragen wir Masken, die unser Innerstes verbergen und schreiten wir so durchs Leben,⁹² – auch unser eigenes Auge dahinter ist blind. Ist es die selbstaufgelegte Strafe dafür, dass wir gesehen haben, was nicht hätte sein dürfen und wir uns deshalb jedes weitere Sehen versagen? König Ödipus hatte, als er seine Situation erkannte, sich selber das Augenlicht geraubt. Ihn hatte das Licht der Aufklärung nicht erleuchtet, sondern in die Dunkelheit der Verdammnis geworfen. Das, was er war und was er nicht war, zerschellte aneinander. Dies legt zumindest eine erste Lesart des Mythos nahe.⁹³ Tun wir also vielleicht gut daran, das Mass der Wahrheit nicht zu übertreiben?

Doch wer geht schon so weit wie König Ödipus? Jeder und jede, würde hier Freud unverblümt antworten, wenn auch meist nur in – unbewussten – Wünschen und Gedanken. Und so ist vom Sehen sogar zweierlei zu befürchten. Nicht nur wäre uns das Ersichtliche – wenn auch im Vorhof der Tat – unerträglich, sondern, würden wir sehen, müssten wir auch vom einen oder anderen lassen, um uns dann im Haus unserer Seele noch anders einzuordnen. Das allerdings würde einen Weg des Verzichts herausfordern, dessen Qualität wir erst in Kapitel IX ergründen. Dass es dazu gar nicht erst kommt, liegt nun im besonderen Interesse des Über-Ichs. Sein mächtiges Wort redet hier mit. Denn seine Existenz nährt sich in besonderer Weise aus unserem Nichtwissen. Und seinem Machtbereich kommt unsere Blindheit – das heisst, die Blindheit des Ichs – nur gelegen. So erzählt Sophokles, dass Jokaste, solange sie unerkannte Geliebte des Ödipus', ihres eigenen Kindes, bleiben konnte, nichts gelegen war an dessen Sehen.

*«...so fürcht
auch du dich nicht vor deiner Mutter Bette.
Denn viele sahen schon in Träumen sich
der Mutter zugesellt. Wer aber dies
für nichts erachtet, trägt das Leben leicht»,⁹⁴*

⁹¹ Sophokles, König Ödipus 203.

⁹² Vgl. VII. 2. t. t.

⁹³ Zur weiteren Bedeutung der Erbblindung von Ödipus siehe: IX. 3.1.2.

⁹⁴ Sophokles, König Ödipus 187.

So redet sie zu Ödipus. Und je näher dieser aus seinen Befürchtungen zur Wahrheit gelangt, desto mehr versucht sie, ihn davon abzulenken. Nun verkörpert Jokaste, aus unserer Perspektive gesehen, als weiblicher Elternteil nur einen Teil des Über-Ichs, sozusagen den melancholisch-masochistischen Anteil,⁹⁵ entstanden aus der nicht erfüllbaren ersten Objekt-Liebesbeziehung, die noch ganz der Allmachts-Vorstellung verpflichtet war. Geläufiger ist uns, als anderer Über-Ich-Anteil, das Machtwort äusserer Autorität eines in diesem Fall nicht „erschlagbaren“ Vaters, der zugleich der Mutter-Kind Beziehung entgegentritt.⁹⁶ Die Ödipus-Tragödie wirft aber ein besonderes Licht auf den Liebe versprechenden und Liebe heischenden Allmachtsanteil. So steht Jokaste hier einen Augenblick für das ganze Über-Ich, das eine Geschichte der Liebe in eine Geschichte der Herrschaft verkehrt und guten Grund hat, seinen eigenen Untergang zu befürchten, wäre ihm das Ich nicht mehr in blind liebender Abhängigkeit hörig.

So wird sich das Ich gehörig stärken müssen, um ein Aufdecken und eine Veränderung solcher Verbindung zu wagen, aus all den bis anhin genannten Gründen. Vor allem aber, weil es glaubt, des Über-Ichs Erschütterung sei auch sein eigener Untergang, hat es doch aus dem, was einst als sein Ideal und zugleich seine *Protectio* erschien, Boden und Dach seiner eigenen Existenz gezimmert – auch wenn in solchem Haus dann kein Raum mehr war, sich selbst zu entfalten und das Ich mehr und mehr eines direkten Anschlusses an die Energiequelle eigener Es-Welt verlustig ging.

«Zu gross ist solches Elend für die Kraft des Menschen», schreibt Sophokles. Nicht nur Ödipus, durch die Übermacht allzu später Erkenntnisse ein für allemal geblendet, bedarf der beistehenden Führung. Auch dort, wo gesehen werden will, solange noch Zeit ist, und Bereitschaft aufkommt, dem Unabänderlichen zu misstrauen, ist ein vermittelnder Beistand unerlässlich. Es geht darum, das Ich zu stärken, zu ermutigen, ihm nach und nach behutsam befreiende Schritte zu weisen. Wir erkennen darin die Rolle der Analytikerin. Dabei ereignet sich aber noch etwas Anderes, Unerwartetes, das in besonderer Weise den analytischen Prozess prägen wird.

3.1.2 Inneres Szenario – äussere Inszenierung

Was sich einst aus der Interaktion von innerer und äusserer Begebenheit zur Grundszenarie des Psychischen verdichtet hat, bleibt nicht auf diesen Bereich beschränkt. Ohne Unterlass sucht sich die psychische Wirklichkeit Situationen, Gelegenheiten und Menschen, um sich ihrerseits im äusseren

⁹⁵ Siehe 2.3.1.

⁹⁶ Siehe 2.1.

Lebensbereich darzustellen. Eine genuine Inszenierungsfähigkeit entdeckt sich da im Menschen, zugleich wohl auch die Not, über die eigenen Verhältnisse nicht hinauszukommen. Vielleicht, dass darin die unausgesprochene Hoffnung steckt, es möge in der eigenen Schaustellerei einmal noch die- oder derjenige auftreten, welche(r) der Vereinnahmung ins eigene Spiel und Szenario widersteht und so eine Bresche ins *andere* der Wirklichkeit öffnet. Eine Person ist gesucht, die nicht entweder mitspielt oder geht, sondern widerspricht und bleibt. Dies tritt im Besonderen im psychoanalytischen Prozess zu Tage, in dem, was Freud als Phänomen der *Übertragung* erkennt und zugleich der Analytikerin als Aufgabe zuordnet.

Dabei ist eines schon klar geworden: Übertragung, das heisst, die Projektion innerer Gestalten, Wünsche und Machtverhältnisse auf äussere Wirklichkeit, ist nicht eine Erscheinung, die erst im psychoanalytischen Prozess auftritt. «Die psychoanalytische Kur schafft die Übertragung nicht, sie deckt sie bloss, wie anderes im Seelenleben Verborgene, auf», schreibt Freud im Nachwort zur Schrift „Bruchstück einer Hysterie-Analyse“.⁹⁷ In diesem letzten Teil eines frühen Essays (1905) gibt sich Freud darüber Rechenschaft, dass er im „Fall Dora“ der Übertragungssituation nicht «rechtzeitig Herr zu werden wusste»,⁹⁸ und dass daran wahrscheinlich die Analyse scheiterte. Dieses Eingeständnis wird ihm zum Anlass für einige grundlegende Ausführungen.

«Was sind Übertragungen?», lautet seine Frage. Und er antwortet: «Es sind Neuauflagen, Nachbildungen von den Regungen und Phantasien, die während des Vordringens der Analyse erweckt und bewusst gemacht werden sollen, mit einer für die Gattung charakteristischen Ersetzung einer früheren Person durch die Person des Arztes. Um es anders zu sagen: Eine ganze Reihe früherer psychischer Erlebnisse wird nicht als vergangen, sondern als aktuelle Beziehung zur Person des Arztes wieder lebendig.»⁹⁹ In der Kur wird also reproduziert, was der Patient im anderweitigen Leben ausagiert. Dabei können diese Übertragungen als „einfache Neudrucke“, das heisst ohne eigentliche Veränderung, oder auch als kunstvoll gewirkte „Neubearbeitungen“ auftreten.¹⁰⁰ Diese Neuschöpfungen des Seelischen aufzudecken und zu bekämpfen sieht Freud als «das bei weitem schwierigste Stück der [analytischen] Arbeit.»¹⁰¹ Ein Grund besteht darin, dass die Übertragung die Analytikerin in eine unerwartete Doppelrolle bringt: Bisher

⁹⁷ Freud, Hysterie-Analyse, Bd VI 182.

⁹⁸ Ebd. 182.

⁹⁹ Ebd. 180.

¹⁰⁰ Ebd. 181.

¹⁰¹ Ebd.

konnte davon ausgegangen werden, dass der Analysand in seiner Person beziehungsweise durch seine Erinnerungen, Aussagen und Träume, den Text liefert, welcher die Analytikerin als *aussenstehende Beobachterin* vor die Interpretationsaufgabe stellt. Das ist ein *erlernbares* Handwerk, wie Freud bemerkt. Im Übertragungsgeschehen wird die Analytikerin nun aber selbst ins Geschehen involviert. Sie muss aus einer subjektiven Warte „erraten“,¹⁰² was der Analysand ihr in der Übertragung übergestülpt hat, sodass er in ihr noch eine andere Person sieht und hört, als sie ist.

3.1.3 Positive und negative Übertragung – Gegenübertragung

Die Übertragungssituation birgt noch weitere Schwierigkeiten. Freud stellt fest, dass sie von einer tiefen *Ambivalenz* geprägt ist.¹⁰³ Auf der einen Seite überträgt der Analysand in der Analyse seine *positive* Liebesfähigkeit beziehungsweise sein Liebesbedürfnis auf die Analytikerin. Er wird von daher einige Bereitschaft zeigen, den analytischen Prozess vorwärts zu treiben und auch offen sein für das, was die Analytikerin ihm vermittelt oder entgegensetzt. «Der Glaube wiederholt dabei seine eigene Entstehungsgeschichte», schreibt Freud, «er ist ein Abkömmling der Liebe und hat zuerst der Argumente nicht bedurft.»¹⁰⁴ Einschränkend wirkt, dass der Analysand dies vor allem tut, um der Analytikerin zu gefallen und im Unterbewussten auch von einem sexualisierten Interesse getrieben wird. Unternimmt es die Analytikerin in ihrer therapeutischen Pflicht, das gefällige Streben als Teil der Übertragung sichtbar zu machen, welches den Analysanden daran hindert, sowohl im Eigenen zu bleiben, wie auch die Andere als Andere zu sehen, kann es geschehen, dass der Analysand sich in einer Gegenreaktion verweigert, ja vielleicht sogar die Analyse abbricht. So birgt die positive Übertragung zugleich Hilfe und Gefahr in sich. Sie ist eine Energiequelle, um Widerständiges anzugehen, wie sie auch selbst zum Widerstand wird. In der Kur geht es nun laut Freud darum, die verdrängt erotischen Strebungen aufzudecken, um sie an ihren Ort zu weisen, die

¹⁰² Ebd. Wir erinnern an die Situation, die wir bereits im“ Wortgeschehen“ betrachtet haben. Dort ging es beim Erkennen der „Textur“ um den Aspekt einer „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“, in welcher die Intuition der Analytikerin besonders gefordert war. Allerdings lag dort der Akzent noch auf einer aktiven „Gleichschaltung“ und ging es (noch) nicht um passives, unkontrollierbares Involviertwerden (siehe V. 3.3.2).

¹⁰³ Die begriffliche Differenzierung des Übertragungsbegriffs unternimmt Freud erstmals in seiner 1912 erschienenen Schrift „Zur Dynamik der Übertragung“ (siehe v.a. Dynamik, EB 164).

¹⁰⁴ Freud, Neue Folge (27. Vorlesung), Bd I 428.

andere, „unanstößige“ Komponente der freundlichen Zuneigung aber bestehen zu lassen, da «sie in der Psychoanalyse genauso Trägerin des Erfolgs ist wie in anderen Behandlungen».¹⁰⁵

Der *positiven* Übertragung gegenüber steht die *negative*. Sie erweist sich als eindeutige Komplizin des Widerstandes. In der negativen Übertragung projiziert der Analysand feindselige Absichten in die Person der Analytikerin, verbunden mit einer eigenen unterschwellig-aggressiven Ausrichtung. Er misstraut ihren Absichten, und widersetzt sich – oft unbewusst und überdeckt von der auf der anderen Seite gut gesinnten Einstellung – einem konstanten Arbeitsprozess. Freud schreibt: «Es scheint auf den ersten Blick ein riesiger methodischer Nachteil der Psychoanalyse zu sein, dass sich in ihr die Übertragung, sonst der mächtigste Hebel des Erfolgs, in das stärkste Mittel des Widerstandes verwandelt.»¹⁰⁶ Erklären lässt sich die negative – wie auch die positive – Übertragung aus der komplexen Errichtung des Über-Ichs, das selbst ein vielschichtiges Produkt ambivalenter Gefühlsregungen ist – einerseits rettendes Ideal und andererseits zu fürchtende Unterdrückerin – und sich in dieser Ambivalenz auch in die Person der Analytikerin hineingestaltet. Freud hält fest, dass «eine Ambivalenz der Gefühle bis zu einem gewissen Masse normal zu sein scheint, dass aber ein hoher Grad von Ambivalenz der Gefühle gewiss eine besondere Auszeichnung neurotischer Personen ist». «Wo die Übertragungsfähigkeit im wesentlichen negativ geworden ist, wie bei den Paranoiden, da hört die Möglichkeit der Beeinflussung und der Heilung auf», fügt er hinzu.¹⁰⁷

Es zeigt sich also: Der Komplex einer in der frühen Kindheit introvertierten und in der inneren Autoritätsinstanz gebundenen Libido erweist sich als äusserst widerständig. Die Übertragung wird gleichsam als Schutzschild hochgehalten, um das Erkennen äusserer und innerer Realität und damit auch Möglichkeiten eines veränderten Verhaltens im Bereich der Libidobesetzung fernzuhalten. Indem sich die Übertragungsneurose aber an der – sich neutral verhaltenden – Person der Analytikerin manifestiert, verrät sie sich selber und kann deshalb in der analytischen Arbeit Schicht für Schicht angegangen werden. Das Unbewusste im Agierten wird erinnert und dem bewussten Einfluss des Ichs zurückgegeben.

Dies geschieht zumindest im Idealfall. Es zeigt sich nämlich noch eine weitere Schwierigkeit. Wir haben bereits erwähnt, dass Freud das „Erraten“ der Übertragung als besonders schwierige Aufgabe der Analytikerin erachtet. Und dies nicht nur, weil die Übertragung des Analysanden ein stummes

¹⁰⁵ Freud, Dynamik, EB 165.

¹⁰⁶ Ebd. 161.

¹⁰⁷ Ebd. 166.

und oft subtil gewirktes Agieren ist, welches die Analytikerin an sich selbst und doch in Distanz zu sich selber entziffern muss. Hinzu kommt, dass die Analytikerin als Teil des Geschehens ihrerseits in einen Prozess von Übertragung hineingerät, was als *Gegenübertragung* bezeichnet wird. «Wir sind auf die „Gegenübertragung“ aufmerksam geworden, die sich beim Arzt durch den Einfluss des Patienten auf das unbewusste Fühlen des Arztes einstellt», schreibt Freud und fährt fort: «Jeder Psychoanalytiker kommt nur so weit, als seine eigenen Komplexe und inneren Widerstände es gestatten.»¹⁰⁸ Von daher erhebt Freud die Forderung, dass jede Analytikerin eine Selbst-, beziehungsweise Lehranalyse gemacht haben sollte. In der Schrift „Die endliche und unendliche Analyse“ sieht er es zudem angebracht, dass «der Analytiker periodisch, etwa nach Verlauf von fünf Jahren, sich wieder zum Objekt der Analyse macht, ohne sich dieses Schrittes zu schämen.»¹⁰⁹ Dies soll gewährleisten, dass sich die Analytikerin ihrer eigenen libidinösen Implikationen bewusst bleibt und sich selbst und dem Analysanden gegenüber einen objektiven Standpunkt bewahrt.

Tatsache bleibt allerdings, dass die Übertragungssituation das objektiv-analysierende Arbeiten erschwert und die wissenschaftlich-neutrale Position des Arztes, an der Freud so viel gelegen ist, in Frage stellt. Es entsteht die besondere Situation, dass Freud einerseits anerkennt, dass in der Übertragung das eigentlich Neurotisch-Krankhafte erst so richtig zum Vorschein kommt und es sozusagen ein Glücksfall ist, dass sich an der Person der Analytikerin ein bisher verborgenes und verzerrtes Schauspiel in konzentrierter Form darstellt.¹¹⁰ Andererseits stellt Freud die Rückführung in eine *klar objektivierbare Situation* doch immer wieder in den Vordergrund. Er

¹⁰⁸ Freud, Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, EB 126 (1910). Hier tritt der Begriff „Gegenübertragung“ ein erstes Mal auf. Freud kommt u.a. in der Schrift „Bemerkungen über die Übertragungsliebe“ (1915) noch einmal kurz darauf zu sprechen, hat dem Phänomen im Gesamten aber wenig schriftliches Material gewidmet. Vermutungen gehen dahin, dass er zukünftige Analysanden nicht unnötig über die Situation des Analytikers informieren wollte (siehe *behandlungstechnische Schriften, Editorische Vorbemerkungen*, EB 147).

¹⁰⁹ Freud, Unendliche Analyse, EB 389.

¹¹⁰ Freud, Hysterie-Analyse, Bd VI 181. Freud schreibt: «Die Arbeit des Arztes wird durch die Übertragung nicht vermehrt; es kann ihm ja gleichgültig sein, ob er die betreffende Regung des Kranken in Verbindung mit seiner Person oder mit einer anderen zu überwinden hat.» Freud wird später einschränkend formulieren, «dass der Analytisierte selbst nicht alle seine Konflikte in der Übertragung unterbringen kann; ebensowenig kann der Analytiker aus der Übertragungssituation alle möglichen Triebkonflikte des Patienten wahrufen» (*Endliche Analyse* 373). Nicht unbedingt einschränkend ist aber die Tatsache, dass eine Frau oder ein Mann als Analytikerin/Analytiker tätig ist. Was Vater- oder Mutterprojektionen anbetrifft, können die Dinge durchaus „übers Kreuz“ laufen.

sieht in der Übertragung – als subjekt-involvierender Beziehungssituation – ein Phänomen, das dem Grundsatz der Psychoanalyse entgegenwirkt.

EXKURS: GRENZEN UND GRENZÜBERSCHREITUNG – DIE ANALYTISCHE ÜBERRASCHUNG

Einmal mehr stossen wir auf das Phänomen, dass die Freudsche Methode in ihrer konsequenten Anwendung über sich hinausführt und – ungewollt – einem ganz anderen Zugang das Tor öffnet. In ganz grundsätzlicher Weise hatte sich dies bereits gezeigt, als es in den Anfangsüberlegungen um die Frage ging, ob Freud als Vertreter des Existentialismus bezeichnet werden könne.¹¹¹ Wir kamen damals – gegen Tillich – zum Schluss, dass dies Freuds eigenem Welt- und Wissenschaftsverständnis nicht entspräche, das einer rational-positivistischen Auffassung verpflichtet blieb. Dessen ungeachtet hatten aber seine Erforschungen, darunter vor allem die Entdeckung des Unbewussten, die Zuverlässigkeit rational-objektiver Wahrheitsfindung untergraben. Eine Erkenntnis, die Freud zwar für seine praktische Arbeit, weniger aber für grundsätzlich systematische Überlegungen fruchtbar gemacht hat.

In ähnlichen Zusammenhang gehört, dass Freud vom theoretischen Ansatz her in seinem Verständnis psychischer Abläufe immer einem *ökonomisch-quantifizierbaren, objektiv-erfassbaren* Ansatz treu geblieben ist, auch wenn in der psychoanalytischen Praxis die Kunst der Hermeneutik und damit die Frage nach dem *subjektbezogenen Qualitativen* mehr und mehr in den Vordergrund trat. Und wieder ähnlich ging es Freud mit seiner Gotteskritik. Hatte er es unternommen, das Projektive in den religiösen Vorstellungen von objektiv-wissenschaftlicher Seite her scharf unter die Lupe zu nehmen, um sozusagen damit aufzuräumen, so konnte er doch nicht verhindern, dass die „kosmologische Dimension“ durch die Hintertür sich wieder hineindrängte und als grosse, grundsätzlich-weltanschauliche Frage sich hinter sein ganzes Lebenswerk stellte – im unergründbaren Gegenüber von Zerstörung und Liebe, von Thanatos und Eros.

In solche Widersprüchlichkeit gehört auch Freuds Umgang mit der Übertragung. Seine wissenschaftliche Genauigkeit liess ihn das Phänomen erforschen, und er hat dessen Bedeutung für die Praxis der Psychoanalyse in bahnbrechender Weise erkannt. Er schreibt: «Der Kampf zwischen Arzt und Patient, zwischen Intellekt und Trieblieben, zwischen Erkennen und Agierenwollen spielt sich fast ausschliesslich an den Übertragungsphänomenen ab. Auf diesem Felde muss der Sieg gewonnen werden, dessen Ausdruck die dauernde Genesung von der Neurose ist.»¹¹² In dieser Formulierung kommt aber gleichzeitig zum Ausdruck, dass die zentrale Bedeutung der Übertragung für die analytische Praxis Freud nicht in einen neuen Ansatz psychoanalytischen Verständnisses führt, sondern ihn in geradezu dualistischer Weise vom Kampf des Erkennens gegen eine nur vom Trieb her zu verstehende Übertragungssituation beharren lässt. Und es ist nicht zu übersehen, dass die Übertragung, weil sie eben noch anderes als das (scheinbar) objektiv Erlernbare beim Analytiker

¹¹¹ Siehe III. 1.1.

¹¹² Freud, *Dynamik*, EB 167.

verlangt, ihm in gewisser Weise auch suspekt ist. Lieber bliebe Freud im Bereich des neutral Aufschlüsselbaren, das heisst in der Rolle des objektiven Wissenschaftlers, des ausserhalbstehenden neutralen „Chirurgen“.¹¹³ Dieser hat zwar mit vielschichtiger Deutung und mühsamer Erinnerungsarbeit umzugehen, verdunkelt vom Agitationsfeld der Übertragung. Es ist aber seine Absicht, dies alles nach und nach ins rational Ergründbare zurückzuführen. Er erhofft sich zudem, dass ihm eines Tages ganz und gar objektivierbare *medikamentöse* Einwirkungsmittel zur Verfügung stehen werden, um den ökonomischen Grundhaushalt der Patienten in ausgleichender Weise heilen zu können.¹¹⁴

Freud hat also einerseits aus der Entdeckung der Übertragung eine Praxis ihrer Verwertung in die Wege geleitet. Er hat in diesem Zusammenhang auch den Satz formuliert, «dass schliesslich niemand *in absentia* oder *in effigie* erschlagen werden könne»,¹¹⁵ was nichts anderes heisst, als dass im therapeutischen Prozess eine leibliche Präsenz, ein reales Gegenwärtigsein, das über die neutral beobachtende Rolle und in jedem Fall auch über das Medikamentöse hinausgeht, unabdinglich ist. Auch findet Erinnern letztlich nur *in der Gegenwart, im Gegenwärtigen statt.*¹¹⁶ Und doch

¹¹³ Freud, Ratschläge für den Arzt, EB 175.

¹¹⁴ Freud, psychoanalytische Technik, EB 420.

¹¹⁵ Freud, Dynamik, EB 168.

¹¹⁶ Daraus könnte der Schluss gezogen werden, dass Erinnern und das ganze Aufarbeiten der Vergangenheit gar nicht nötig sei, sondern es ausreiche, an den aktuellen Agitationsmustern zu arbeiten. (So z. B. Watzlawick, der es als ein «völlig unbewiesenes Dogma» bezeichnet, dass ohne eine Erhellung der Ursachen in der Vergangenheit ein Wandel in der Gegenwart unmöglich sei [Die Möglichkeit des Andersseins 119].) In etwas anderer Weise legt die Daseinsanalyse den Akzent auf die Bedeutung des Gegenwärtigen, und zwar im „Mitsein“ (Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik 132).

Lorenzer wiederum – aus einer psychoanalytischen Perspektive und geleitet von der Grundfrage, wie der Analytiker in den unbewussten Bereich des Analysanden überhaupt Einblick bekommen kann, ohne dabei nur auf Spekulationen bzw. theoretische Vorwegnahmen angewiesen zu sein – spricht von einem „szenischen Verstehen“. Lorenzer legt dar, dass im einmal erfolgten Verdrängungsprozess die (bewusste) „Sprachgestalt“ „verstümmelt“ wurde und ursprüngliche „Sprachgemeinschaft“ in Bezug auf das Faktische wie auch in Bezug auf das Gesprächsgegenüber brüchig geworden sind. Der neurotische Patient hat eine „Privatsprache“ in Bezug auf das sich Ereignende entwickelt, deren logisches Verstehen allein von Seiten des Analytikers nicht weiterhilft (Lorenzer, Sprachzerstörung 72ff.; 127ff.). Was sich nun aber durch die Sprachverwirrung hindurch als konstant erkennbar erweist, ist das szenische Verhalten – das heisst, die *Verhaltensmuster*, die der Analysand ausagiert und als unbewusstes „Klischee“ immer wiederholt. Lorenzer schreibt: «Sprache wird korumpiert, der Zugang zu den Motiven wird verschüttet, die Regeln verlieren ihre Symbolqualität, als Struktur bleiben sie aber unberührt und daher virulent.» (Sprachzerstörung 202; siehe mehr zum Phänomen des Wiederholungszwangs unter IX. 2.1.1). In der Übertragungssituation inszenieren sich diese Verhaltensmuster, was dem Analytiker erlaubt, Schritt für Schritt die „Originalsituation“ des Analysanden zu erkennen, die ursprünglich zur Verdrängung und

hat Freud dieses grundlegende *Beziehungsgeschehen*, das über ein blosses Besetzungsspiel von Libidoenergie hinausdeutet und in sich zur fundamentalen Kategorie menschlicher Existenz werden könnte, nie grundsätzlich reflektiert. Zwar werden wir da und dort in seinen Schriften Bemerkungen über das Verhältnis zwischen Arzt und Patient finden. Es handelt sich in Freuds Intention aber um einzelne Verhaltensanweisungen und nicht um eine Theorie der Beziehung.

Es verhält sich mit dem Beziehungsgeschehen in der Übertragung also nicht anders als mit dem bereits reflektierten analytischen Sprachereignis. In der Analyse selbst erweist sich das eine wie das andere als Pfeiler des Geschehens. Auch ist das ganze Setting danach ausgerichtet. Sprache und Beziehung als existentielle Kategorien, die von der *Energetik* in den Bereich von *Sinn und Bedeutung* führen, werden

Sprachverstümmelung geführt haben. Es geht also auch hier letztlich um ein Zurück-Erinnern in die Vergangenheit. Indem der Analytiker auf Grund des „szenischen Verstehens“ vorausdeutet, kann er mithelfen, dass der Analysand zur Originalsituation wie auch zur entsprechenden Sprachgestalt und Sprachgemeinschaft zurückfindet. Einen anderen Zugang zum Unbewussten – zum Beispiel durch „objektive Erinnerungsarbeit“ – gibt es dabei laut Lorenzer nicht.

Die Übertragung ist also von grundlegender Bedeutung. Sie lässt den Analytiker unmittelbar „teilhaben“ am szenischen Verhalten, was noch verstärkt wird durch das Phänomen der Gegenübertragung, in welcher der Analytiker dann aber – soweit möglich – nicht selber Verhaltensimpulse ausagiert, sondern sich jedesmal kritisch davon distanziert und so von einer „unbewusst-regressiven Teilhabe“ zur „bewussten Teilnahme“ an der Situation des Analysanden findet (Sprachzerstörung 225). Deutend-erkennende Wissenschaft ist das psychoanalytische Vorgehen dort, wo es sich über das szenische Verstehen und im Prozess der Distanzierung Klarheit über die Grundsituation des Analysanden verschafft, dies auch in Bezug zur theoretischen Grundlage setzt und so zur adäquaten Sprachgestalt zurückfinden hilft. Grundlage dafür aber ist ein sich ereignendes Beziehungsgeschehen, das den Analysanden wie auch den Analytiker involviert. Lorenzer schreibt, in dem er K.Müller-Braunschweig zitiert: «Es ergibt sich: Der Patient ist nicht das einzige und eigentliche analytische Objekt. *Das eigentliche Objekt ist jene Gesamtsituation zu zweit*» (Sprachzerstörung 215).

Festzuhalten ist hier, dass, während Lorenzer das Unbewusste als „sprachliches Jenseits“ bezeichnet, als *vorsprachlichen* Bereich der Klischees (Sprachzerstörung 104/106), wir in unseren Untersuchungen Schritt für Schritt auch eine *sprachliche Struktur des Unbewussten* aufzudecken suchten – dies allerdings auf Grund eines bestimmten Sprachverständnisses, das hinter der diskursiven Funktion (siehe V. 3.3.1) das „Zu- und Ansprechende“ der Sprache als grundlegend setzt (siehe V. 3.2ff. wie auch VII. 3.2.2) und dies einer grundsätzlichen Beziehungssituation zuordnet. Die von Ricoeur aufgeworfenen Übersetzungsfragen haben uns dazu geführt, Sprachexistenz auch im Bereich des Unbewussten anzunehmen. Es begegnen sich – in Bezug auf Lorenzer – also verschiedene ausgerichtete Überlegungswege, insbesondere wo es um die Grundauffassung von Sprache geht. Gemeinsam ist die grundlegende Bedeutung der Übertragungssituation (mit Gegenübertragung) und damit die Anerkennung der Bedeutung von Beziehungsgeschehen in der Psychoanalyse an sich und die Ausrichtung – wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung – auf die Sprachgestalt.

von Freud – auf Grund seiner rational-wissenschaftlichen „Borniertheit“ – aber kaum reflektiert. So hat Freud das Etikett – und auch das Selbstverständnis – eines ausschliesslich individualistisch-rational ausgerichteten Forschers behalten, auch wenn er der eigentliche Wegbereiter noch ganz anderer Bereiche ist. *Malgré lui*.

Vielleicht ist dies aber auch eines der Grundgeheimnisse der Psychoanalyse und hat in der Folge mannigfache Entwicklungen ermöglicht: Nämlich dass die Psychoanalyse in der strikten Anwendung ihrer Methode nicht engführt, sondern Türen öffnet. Sie ist darin einer guten Liturgie nicht unähnlich, die in der eigenen Festlegung und Beschränkung Freiraum schafft, weil sie nicht alles schon selbst beinhaltet und ausfüllt, sondern eigentlich nur den kreativen Rahmen legt, damit darin und darüber hinaus die Dinge zum Leben kommen. Sofern die Analytikerin nicht aus sich selbst heraus inhaltliche Grenzen setzt, kann sich also viel Unerwartetes in der analytischen Praxis ereignen: Der konsequent agnostisch Analytierte riskiert, sich am Schluss als religiöser Mensch wiederzufinden. Das blosses Wort-Anwenden kann paradoxerweise in die eigene Leiblichkeit führen. Und der in sich verschlossene Analysand erkennt in seinem gestaltenreichen Innern eine grundlegende Disposition zur Beziehung.

Dies spricht bei all dem, was heute über Freud hinausgedacht werden muss, für Freud – und seine Methode.

3.2 Von der Übertragung zur leiblichen Sprachexistenz

*Im Anfang ist die Beziehung: als Kategorie des Wesens, als Bereitschaft, fassende Form, Seelenmodell; das Apriori der Beziehung; das eingeborene Du.
(M. Buber, Ich und Du)¹¹⁷*

3.2.1 Suggestion und Auflösung

Was ist es nun, das den Analysanden aus der Isolation seiner regressiven Wunsch- und Illusionswelt herausführt, dabei die Herrschaft von Trieb und Über-Ich-Autorität lockert und eine konstruktiv-kreative Begegnung mit innerer und äusserer Begebenheit ermöglicht? Aussagen Freuds hinterlassen zuweilen den Eindruck, dass hier nur Herrschaft durch Herrschaft abgelöst werden kann. Da ist vom Kampf zwischen „Intellekt und Triebleben“, zwischen „Erkennen und Agierenwollen“, zwischen „Arzt und Patient“ die Rede.¹¹⁸ Der Arzt beziehungsweise die Analytikerin verkörpert in der Idealvorstellung Freuds sozusagen das objektiv-analysierende, denkende Ich, das nach und nach auch das Ich des Patienten in dieser Hinsicht stärken soll, so dass dieses der eigenen Triebwelt gegenüber souveräner¹¹⁹ und der

¹¹⁷ Buber, Ich und Du 36 (Hervorhebung vom Verfasser).

¹¹⁸ Freud, Dynamik 167; vgl. 3.1.3 (Exkurs).

¹¹⁹ Wir erinnern daran, dass „Denken“ für Freud (im Idealfall) ein Zustand ist,

Über-Ich-Autorität gegenüber selbstbestimmender aufzutreten vermag. Mit anderen Worten: Ist zwar der Schauplatz des ausgetragenen Kampfes ein in besonderer Sorgfalt inszeniertes Beziehungsgeschehen, so ist der Ort des erhofften Friedens doch nicht eine neu gewonnene Beziehungsqualität im Bereich grundsätzlicher Bezugsstruktur, sondern Ziel ist die Herrschaft der Ratio, des Bewusstseins über das unbewusst Getriebene. Sie soll dem Einzelnen ein Mass an innerer und äusserer Unabhängigkeit verschaffen, was ihn wohl auch in neuer Weise beziehungsfähig macht, ihn aber primär als Individuum freistellt und so auch dem Individuell-„Solipsistischen“¹²⁰ als Grundkategorie verpflichtet bleibt.

Diese Denkausrichtung könnte nun in mancherlei Hinsicht begründet und erläutert werden. Das monarchisch-patriarchalische Gesellschaftssystem seiner Zeit legt Freud die Kategorien von Herrschen und Beherrschen nahe. Das gleichzeitige Aufkommen ideologischer Massenbewegungen, die sich zuerst im ersten Weltkrieg entladen, die auch Teil der kommunistischen Bewegung sind und später in wieder anderer Weise im Faschismus Aufschwung finden, lassen ihn die analytisch-kritische Unabhängigkeit des Einzelnen hochhalten. Ebenso könnten wir aus Freuds innerer Persönlichkeit nach Argumenten suchen, weshalb ihm der wissenschaftliche Mensch und eigenständige Denker, der sich nicht Ideen und Strömungen, sondern Fakten und Tatsachen verpflichtet weiss, so viel bedeutet. Dieser Mensch soll zwar *Bezug* zur Realität finden, er gründet aber nicht selber in *Beziehung*.

Wir begnügen uns hier mit dem Fazit, dass bei solcher *Grundanschauung* die Situation der Übertragung tatsächlich nur in dem Sinne gelöst werden kann, als dass sie *aufgelöst* wird. Dies entzieht zudem einer Unterstellung, die der Praxis der Psychoanalyse gemacht werden kann, den Boden. «Also Sie [als Analytiker] haben endlich zugestanden, dass Sie mit der Hilfskraft der Suggestion arbeiten wie die Hypnotiker. Das haben wir uns ja schon lange gedacht», lässt Freud in seiner 27. Vorlesung seine Kritiker sprechen. Und lässt sie fortfahren: «Aber dann, wozu der Umweg über die Erinnerungen der Vergangenheit, die Aufdeckung des Unbewussten, die Deutung und Rückübersetzung der Entstellungen, der ungeheure Aufwand an Mühe, Zeit und Geld, wenn das einzig Wirksame doch nur die Suggestion ist? Warum suggerieren Sie nicht direkt gegen die Symptome, wie es die anderen tun, die ehrlichen Hypnotiseure?»¹²¹

der hohe Besetzung mit geringer Strömung vereint und einem entsexualisierten Vorgang gleichkommt (siehe V. 3.3.1).

¹²⁰ Nach einem Ausdruck von Ricoeur, *Interpretation* 485.

¹²¹ Freud, *Neue Folge* (27. Vorlesung) 429.

Nun hat Freud selber, Suggestion und Übertragungssituation in engen Zusammenhang gebracht. Die Übertragungsneigung bezeichnet er als eine Art von „suggestibilité“¹²² des Analysanden, die ihrerseits abhängig ist von der Sexualität, von der Betätigung der Libido. In der folgenden 28. Vorlesung wird Freud aber darlegen, dass sehr wohl ein grundlegender Unterschied zwischen suggestiver und analytischer Therapie besteht. Er schreibt: «Die hypnotische [suggestive] Therapie sucht etwas im Seelenleben zu verdecken und zu übertünchen, die analytische etwas freizulegen und zu entfernen. Die erstere arbeitet wie eine Kosmetik, die letztere wie eine Chirurgie.»¹²³

Deshalb wird auch die suggestive Hypnose die Übertragungssituation sorgfältig schonen, um sich ihrer bedienen zu können, für eine direkte Beeinflussung des Kranken. Sie lässt den Kranken in einer Beziehung der Abhängigkeit. Die Analyse hingegen setzt sich zum Ziel, die Übertragungssituation nur insoweit zu benutzen, als sie das Arbeiten an den Widerständen ermöglicht, welche sie in sich selbst sichtbar macht. Im weiteren Verlauf der Arbeit geht es dann darum, die Übertragung selbst aufzulösen. Ziel ist es, den Kranken in seiner Unabhängigkeit und Eigenverantwortung zu stärken. Freud bezeichnet an dieser Stelle die analytische Arbeit als eine Art „Nacherziehung“,¹²⁴ welche das in Regression verharrende Verhalten des Analysanden zuerst an die Wurzel seiner Problematik führt, um von dort her einer seiner Individualität adäquaten Entwicklung einen Weg zu öffnen.

Nun ist die Tatsache, dass Freud sich in der überaus heiklen Beziehungssituation des analytischen Geschehens jeglichen Beziehungsmissbrauchs erwehrt, hochzuachten. Wir wollen hier das Ich auf seinem Weg in die Unabhängigkeit – aus unserer Sicht – aber noch etwas genauer betrachten – jenes Ich, das laut Freud im Kampf gegen innere Herrschaftsstruktur auf dem „triebresistenten“ Boden der Ratio sich nun seiner selbst bemächtigt und in seinem Bewusstsein erweitertes, denkendes Subjekt wird. Es scheint gewissermassen als Neuauflage des *cogito, ergo sum* aufzutreten, geläutert im Selbstbewusstsein seiner Begrenztheit. Wobei Ricoeur wiederum die Frage stellt, ob wirkliches Subjektsein in einer reinen *Ökonomik* überhaupt denkbar sei. Er fügt an, dass dies eine der Fragen mehr ist, denen Freud nicht nachgegangen ist.¹²⁵

122 Ebd.

123 Ebd. 433.

124 Ebd.

125 Ricoeur schreibt: «Suchen wir das Cogito im Bewusstsein? dann zeigt sich das Bewusstsein als der Vertreter der Aussenwelt, als oberflächliche Funktion, als ein blosses Kürzel in der entwickelten Formel *Bw-Vbw*. Suchen wir es im Ich? dann zeigt sich das Es. Appellieren wir vom Es an die herrschende Instanz? dann zeigt

3.2.2 Das Ich als vermittelte Existenz

Der Wunsch nach dem Wunsch

Im Versuch, das Ich-Sein als *Subjekt*-Sein noch in anderer Weise als in der Dominanz einer in gewisser Weise ausserhalb liegenden Ratio zu begreifen und in der Überzeugung, dass dies die psychoanalytische Praxis aus sich selbst nahelegt, sehen wir uns veranlasst, noch einmal einen Schritt zurück ins Reich des *Wunsches* zu tun.

Dort hatte es ja mit Autorität und Herrschaft angefangen. Wie wir wissen, nimmt Freud an, dass das Es als wünschendes Triebreservoir in sich selbst keine Beschränkung, keinen Verzicht und keine Negation kennt. Es strebt deshalb mit grosser Vehemenz danach, sich Befriedigung zu verschaffen, was den Konflikt mit der äusseren Realität vorprogrammiert – es sei denn, es schreibe sich in den mass- und zeitlosen Wunschimpuls die Geschichte einer sich nach und nach errichtenden Autoritätsinstanz ein. Diese bietet sich auch dem Ich, das selber noch viel zu schwach und in vielerlei Selbst-Sorge verhangen ist, als schützende Wunschkontrolle an.

Ist aber der Wunsch wirklich so ganz ohne eigene Struktur und damit auch ohne innere Anlage zur Widersprüchlichkeit, zu einer bereits angelegten Dialektik? Wir lassen an dieser Stelle unsere eigenen Rückschlüsse hinsichtlich einer sprachlichen Struktur des Wunsches noch beiseite¹²⁶ und nehmen zuerst einen Gedankengang Ricoeurs auf.

Ricoeur stellt nochmals die Frage, ob es angeht, das Psychische auf Grund der analytischen Arbeit als rein deterministische Ökonomik zu verstehen. Zeigt sich nicht auch eine gewisse Teleologie, die auf eine bereits dem innersten Kern inhärente Dialektik rückschliessen lässt? Ricoeur kommt zur Unterscheidung, die wir selber unseren Thesen zu Grunde legen: Nämlich dass ein grundlegender Unterschied besteht zwischen einer analytischen *Metapsychologie* und der analytischen *Situation*. Erstere thematisiert laut Ricoeur einen «isolierten „psychischen Apparat“ und ist als Topik solipsistisch, letztere ist von vornherein intersubjektiv».¹²⁷

sich das Über-Ich. Verfolgen wir das Ich in seine Funktion der Affirmation, der Abwehr, der Expansion? dann enthüllt sich der Narzissmus, der letzte Schirm zwischen Selbst und Sich-selbst. Der Kreis hat sich geschlossen und das *ego des cogito sum* ist jedesmal daraus entwichen. Dieses Entweichen der egologischen Begründung ist äusserst instruktiv; es bezeichnet keineswegs das Scheitern der analytischen Theorie; gerade dieses Fliehen des Ursprünglichen gilt es nun als eine Peripetie der Reflexion zu verstehen.» (Interpretation 430).

¹²⁶ Siehe V. 3.3.3.

¹²⁷ Ricoeur, Interpretation 485.

Um dies zu erläutern, greift Ricoeur auf den bekannten Vergleich zwischen Hunger und Liebe zurück.¹²⁸ Beides sind Formen elementarer Libidobewegung, beides drängt nach Befriedigung und Sättigung. Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied, indem «der Hunger seinen Gegenstand in einem Ding hat, die Liebe [hingegen] in einer anderen Begierde», schreibt Ricoeur. Das heisst, dass das Ziel des Hungers nur die eigene Sättigung ist und sich somit auf das eigene „System“ beschränkt, welchem das erwünschte Ding einverleibt werden soll. Das Ziel der Liebe ist aber, in noch tieferem Sinne, das Einverleiben der Begierde des anderen oder mit anderen Worten: Liebe ist in ihrer ursprünglichen Situation „Wunsch nach dem Wunsch“.¹²⁹

Darauf weist nun auch die analytische Reflexion hin, wenn Freud selber auch nicht zu solchen Schlüssen kam. Da ist zuerst das Kind in seiner Beziehung zur Mutter: Diese ist Ziel seiner Wünsche, das Kind wünscht aber ebenso und vielleicht noch mehr, dass die Mutter seiner bedarf und es selber das besonders Ersehnte ist. Dieses komplementär wirkende Wünschen wird aber durch die Präsenz des Dritten, des Vaters (je nach dem auch der Geschwister) durchbrochen, der Wunsch nach dem Wunsch und das dekungs-gleiche Habenkönnen (was die Sättigung der Liebe tatsächlich mit der Sättigung des Hungers gleichsetzen könnte) geraten von Anfang an in Konflikt, brechen auseinander.¹³⁰ Es wird zur bleibenden Aufgabe innerer Entwicklung, den Unterschied zwischen Liebe und Hunger – in ihrer Vermischung – zu begreifen. «Alle Dramen, welche die Psychoanalyse enthüllt, liegen auf der Linie zwischen „Befriedigung“ und „Anerkennung“»,

¹²⁸ Vgl. Schiller: «Einstweilen, bis den Bau der Welt/ Philosophie zusammenhält/ Erhält sie das Getriebe/ Durch Hunger und Liebe.» (Gedicht: „Die Weltweisen“).

¹²⁹ Ricoeur, Interpretation 486. Anzufügen wäre hier, dass auch der Hunger einen gewissen Wunsch nach der Begierde seines erwünschten Gegenstandes hat. Dies zeigt sich in der Bedeutung einer ästhetisch-verlockenden Präsentation des Essens. Wir wollen gewissermassen, wenn wir essen, von der zu essenden Speise hören: „Iss mich – für dich habe ich mich schön gemacht“. So wäre letztlich die ganze Ästhetik der Natur oder auch des vom Menschen Geschaffenen Zwiesprache, die auch das Gegenständliche impliziert.

Heisst dies, dass der Mensch seinen Wunsch, gewünscht zu werden, in seine gesamte Umwelt projiziert? Es scheint aber nicht ausschliesslich sein Proprium zu sein. Durch ihre Schönheit geben z.B. Blumenblüten auch den Bienen das Signal: „Du bist erwünscht.“ Ist also der Wunsch nach dem Wunsch des anderen eine grundsätzliche Kategorie der Schöpfung? (Hier könnten Überlegungen zu der von uns genannten Logosqualität der *Sehnsucht* anschliessen [IV. 4].)

¹³⁰ Hinzukäme auch der Wunsch der Mutter/des Vaters nach dem Wunsch eines anderen, das nicht das Kind ist, was das Kind die Grenzen ihrer/seiner Verfügbarkeit erkennen lässt.

schreibt Ricoeur.¹³¹ Einen ordnenden Teil in solcher Dramatik wird das Verbot, die bereits kennengelernte Autorität, leisten. Vielleicht gibt es aber noch etwas anderes, Ursprünglicheres, das ermöglicht, das zuweilen Tragisch-Dramatische in ein lohnendes Lebensabenteuer zu verwandeln.

„So sein wie – so anerkannt werden wie“

Das Kind erwünscht sich den Wunsch der Mutter und trägt gleichzeitig auch den Wunsch nach dem Wunsch des Vaters – oder einer anderen wichtigen Drittperson – in sich. So setzt sich sein Wunsch von Anfang an *in Beziehung*, ist nicht nur „blosse Lebensregung“,¹³² nicht nur Objektbegehren, sondern ist disponiert als intersubjektives Geschehen. Um dies noch weiter zu erläutern, greift Ricoeur auf den Begriff der „Identifizierung“ zurück. Wir haben Identifizierung vor allem als eine Art kompensatorisches Einverleiben kennengelernt. Muss das äussere Objekt aufgegeben werden – als Objekt der Liebe oder des Hasses –, so wird es im Inneren errichtet und gerät dort in Zusammenhang mit der Autoritätsfunktion. Freud selber macht aber die Unterscheidung zwischen einer primären und einer sekundären Identifizierung.¹³³ Die primäre entspricht dem Wunsch des Kindes, „so zu sein wie“, oder wie wir jetzt hinzufügen können: auch „als solches anerkannt zu werden wie“; erst die sekundäre bedeutet dann ein „Haben“, eine Vereinnahmung – sozusagen als kurzschliessende Konfliktlösung.¹³⁴ Lässt sich die sekundäre Identifizierung auf ökonomischer Grundlage als Besetzungsverschiebung beschreiben, ist dies bei der primären nicht möglich. Freud ist, wie wir es erwarten können, dieser Sache nicht weiter nachgegangen.

Ricoeur versucht seinerseits, das Phänomen zu erfassen, dass hier offenbar ein „anderes“ benötigt wird um selbst zu werden, ein anderes, das nicht einverleibt, sondern als *challenger*, als sich bewahrendes und zugleich vermittelndes Gegenüber bleiben soll. Er behilft sich dabei der Hegelschen Kategorie der „Bewusstseinsverdoppelung“, die das intersubjektive Geschehen zum Ausdruck bringt und eine dialektische Bewegung impliziert – was wiederum ausschliesslich deterministische Vorstellungen durchbricht. Es ist die „Begierde eines anderen Bewusstseins“, welches das aktuelle in werdende Bewegung setzt.¹³⁵ «Die [Freudsche] Metapsychologie vermag

¹³¹ Ricoeur, *Interpretation* 486.

¹³² Ebd.

¹³³ Siehe 2.1.2 (Identifizierung).

¹³⁴ Wir wollen damit nicht sagen, dass das „Haben-Wollen“ im realen Geschehen immer nur sekundär sei. Aber im „Haben-Wollen“ liegt von Anfang an noch eine andere Qualität, wenn diese auch oft genug verborgene Sprache bleibt.

¹³⁵ Zur Hegelschen Theologie der Bewusstseinsverdoppelung siehe IX. 3.1.1.

dem ursprünglichen Gehalt dieses intersubjektiven Vorgangs der Verdoppelung des Bewusstseins nicht Rechnung zu tragen, da sie immer nur die Niederschläge auf der Triebebene theoretisiert. So werden stets die regressiven Aspekte der Identifizierung genannt und ökonomisch interpretiert», schreibt Ricoeur und fährt fort: «Ich möchte behaupten, dass die Psychoanalyse unter dem Namen der Identifizierung nur den auf die Ebene einer Triebökonomie fallenden Schatten eines Übergangs von Bewusstsein zu Bewusstsein kennt, dessen Verständnis einem anderen Interpretationstypus untersteht.»¹³⁶

Wir halten für unsere Art der Beschreibung hier fest: Wenn der Wunsch in sich auch den Wunsch nach dem Wunsch des Anderen trägt und dies in primärer Art und Weise manifestiert, so befindet sich im Wunsch selber bereits eine Anlage von dialektischer Struktur. Der Wunsch ist dann keineswegs nur undifferenziertes, schrankenloses Streben, welchem sich nur das von aussen kommende Verbot zu widersetzen vermöchte, sondern er trägt bereits in seiner Ursprünglichkeit die Kategorie der Begegnung und Entgegnung, der Zwiesprache, des Ja und des Nein in sich. Anders gesagt heisst dies, dass das *Dialogische* bereits als Anlage zutiefst im Wunsch vorhanden ist. Grundet der Mensch also im Wunsch, so steht er bereits dort „in Beziehung“.¹³⁷ Dies hat Folgen für die analytische Praxis:

Das Ich inmitten des Wunsches

Im Nachdenken über das Übertragungsphänomen, das von Freud ja insbesondere als regressiv ausgerichtete Triebökonomie dargestellt wird – und deshalb nach befreiender Auflösung ruft – tritt uns noch einmal ein bestimmter Anteil der positiven Übertragung vor Augen. Es geht um jene Übertragungsqualität, die notwendig ist, damit im Zusammenwirken von Analytikerin und Analysand ein Heilungsprozess in Gang kommt. Freud redet vom *entsexualisierten* Teil einer wohlgesinnten Zuwendung von Seiten des Analysanden zur Analytikerin.¹³⁸ Dies lässt allerdings auf einen bereits geschehenen Sublimierungsvorgang schliessen, der diese Art der Übertragung erst möglich macht. Das muss aber nicht so sein. Es könnte darin nämlich auch eine Reminiszenz jener ursprünglichen, der Dialektik fähigen Wunscheigenschaft auftauchen. Es ginge also um Wiederholung der *primären* Identifizierung und käme dem Wunsch gleich, „so zu sein wie“ und

¹³⁶ Ricoeur, Interpretation 491.

¹³⁷ Im Wunsch als Hunger und Liebe findet sich gewissermassen jene *Sehnsucht* wieder, die uns als erste Qualität des Logos begegnet ist und diesen selber zum *Dia-Logos* macht.

¹³⁸ Siehe 3.1.3.

auch „so anerkannt zu werden wie“, was noch nicht ein Haben-Wollen in sich schliesst, insofern jenes erst ein Produkt verdrängter, enttäuschter und verängstigter Beziehungssuche ist und deshalb *Liebesehnsucht* zur *Verschlingsucht* pervertiert.

Für die Analytikerin könnte dies bedeuten: Sie bleibt in ihrer Rolle als neutrale Beobachterin und sachliche Interpretin. Sie fördert den Analysanden in seiner eigenen Bewusstseinswerdung und verweist ihn auf seine eigene, erkennende Ichkompetenz. Sie wird aber zudem Teil eines Geschehens, indem sie als Person selbst in die Übertragung des Analysanden hineingerät und diese auch braucht, um dem Analysanden noch in besonderer Weise die Augen zu öffnen – über seine Wünsche als auch deren – unmittelbare – Un-erfüllbarkeit. Die Analytikerin benützt also die Übertragung und hilft zugleich, sie aufzulösen, durch eine konsequente Praxis der Versagung. Damit tritt das analytische Geschehen aus seinem ursprünglich rein kognitiven Charakter heraus in eine unabdingliche Praxis. Denn Versagung lässt sich nicht begreifen, Versagung wird nur wirklich aus der Erfahrung. Anzunehmen ist, dass im Auflösungsprozess einer *regressiv* bestimmten Übertragung (als „Haben-Wollen des Anderen“) auch jenes andere Übertragungsmoment sichtbar wird, das in seiner intersubjektiven Qualität nicht nach Auflösung ruft, sondern in sich konstitutiv werden könnte für das Eigentliche des Geschehens.

Das heisst, dass die Analytikerin nicht wieder vollständig in ihre neutral-objektive Rolle entlassen wird, sobald die Übertragung aufgelöst, sondern ihr eine bleibende Rolle als *personale Vermittlerin* bleibt. Und dies in einer doppelten Weise: Indem die Analytikerin die Versagung aufrecht erhält, verweist sie den Analysanden auf die ursprüngliche Sprache seines Wunsches, nämlich im eigenen Wunsch, zu dem das Haben-Wollen, aber auch noch etwas anderes gehört, erwünscht zu sein. Denn was der Analysand in seinem blind gewordenen Wünschen sucht, ist eigentlich nicht die direkte Erfüllung. Nichts könnte ja seinen Hunger dauerhaft stillen. Würde die Analytikerin in therapeutischer Absicht oder auch, weil sie sich selber der direkten Wunscherfüllung nicht zu enthalten vermöchte, auf irgend ein Begehren eingehen, geschähe für den Analysanden doch nie das Entscheidende. Er wüsste dann nie, ob er wirklich um seiner selbst willen oder eben nur aus taktischem oder eigennützigem Habenwollen seitens der Analytikerin gewünscht wird. Was er aber sucht, ist die ursprüngliche Sprache des Wunsches. Dieser wünscht zuerst einmal nichts anderes, als den Wunsch des anderen.

So ist es der Analytikerin aufgegeben, den Analysanden *für ihn selber* zu wünschen. Dies kann kein neutral-objektiver Akt sein, sondern vermittelt sich in einer Qualität der Beziehung, die sowohl das Subjekt-Sein der Ana-

lytikerin wie auch das Subjekt-Werden des Analysanden involviert. Diese Beziehung lässt dem Analysanden den ganzen Freiraum, seinen eigenen Wünschen zu begegnen, sie zu bewohnen. Als Erwünschter.

Und noch ein zweites kommt dazu. Es bringt noch einmal die primäre Identifizierung beziehungsweise das konstruktiv-positive Übertragungsmoment ins Spiel: das „so sein wollen wie“ und „so anerkannt werden wie“. Dieses Zweite ist in noch deutlicherem Masse nicht methodisch-objektiv und „korrekt“ zu vermitteln, sondern ereignet sich – als Beziehungsgeschehen – gerade dort, wo die Methode durchbrochen wird. Es geschieht, wenn die Analytikerin, bei aller Kunst der Versagung, selbst als „Versagende“ sichtbar wird.

Schauplatz dafür kann zum Beispiel die Gegenübertragung sein, die dann nicht mehr nur lästiger Störfaktor ist, sondern dem Analysanden deutlich machen kann – wenn er etwas davon merkt –, dass die Analytikerin selber in einer nicht bis ins letzte kontrollierbaren Zwiesprache des Wunsches steht, was sie aber nicht zur eigennützigen Befriedigung missbraucht, sondern als solches in die Welt setzt. Es kann sich um ein Vergessen, ein Versprechen, ein Verwechseln, oder Vorweggreifen handeln, oder auch eine unangemessene Emotion.¹³⁹ Kleine Hinweise sind es, dass die Analytikerin in ihrer eigenen Wunschwelt steht, welche der Analysand nun seinerseits nicht erfüllen muss und auch nicht erfüllen kann.

So bekommt der Wunsch auch ohne seine Erfüllung eine Lebensberechtigung. Es entsteht, von der einen Person zur anderen, ein innerer Dialog zweier Wunschwelten, zweier Wunschgeschichten, mit ihren Versagungen und ihrer Verletzlichkeit. Wenn die Analytikerin bis anhin eine allzeit neutrale „Chirurgin“ bleiben wollte, wird sie nun zur Vermittlerin von Menschlichkeit.¹⁴⁰

Dies erlaubt dem Analysanden noch in neuer Weise „so zu sein wie“, in seiner eigenen Geschichte. Die primäre Identifikation bekommt eine weitere Qualität. Im infantilen Wunsch, „so zu sein wie“ und selbst „so anerkannt

¹³⁹ Wobei es von entscheidender Bedeutung ist, dass es bei solch kleinen, ungewollten Hinweisen bleibt und die Analytikerin nicht ihre Wunschwelt vor dem Analysanden ausbreitet – etwa durch übermäßige Erklärungen oder Rechtfertigungen. Der Analysand soll sich an der (für ihn zuerst irritierenden) Präsenz eines *anderen* im Leben der Analytikerin genügen lassen und dabei ganz in seiner Wunschwelt bleiben. So dürfen diese „Hinweise“ auch nicht allzu gehäuft auftreten, sie sollen nur ab und zu mögliche Illusionen des Analysanden stören.

¹⁴⁰ Diese „Menschlichkeit“ birgt es in sich, dass die Analytikerin ihrerseits in der analytischen Erfahrung so weit gekommen ist, dass ihr die eigene Unvollkommenheit positive Lebenszugewandtheit ermöglicht. In diesem Zusammenhang ist auch noch einmal der Satz zu nennen: „Nur die Verwundete kann heilen“ (siehe II. 1.3.1).

zu werden wie“ war die Sicht auf den Anderen nämlich noch ganz im Ideal befangen: So wie die Mutter/wie der Vater zu sein, entsprach dem Wunsch, selber – im Gleichwerden – deren vermeintliche Vollkommenheit und Allmacht zu erlangen. Das Idealisierende des Wunsches hat auch ermöglicht, dass im Prozess einer regressiven Identifizierung diese Gestalten eine derart bestimmende innere Autoritätsinstanz werden konnten.

Jetzt aber steht das „so sein wie“ im Zeichen einer *gebrochenen* Wunschgeschichte, die dennoch ihre Schönheit behält. Das Ich wird damit in affirmativer Weise *inmitten seiner Wünsche* gesetzt, mit all deren Schattierungen und Formen. Dies bedeutet wiederum, dass das Ich seine wachsende Stärke nicht nur in der Ratio findet, sondern sie vor allem im Heimfinden ins innerste Geschehen des eigenen Wunsches gewinnt – im Bereich der Triebe. Dabei verliert das Es etwas von seinem dunklen Schrecken, wird selbst zur Quelle ursprünglichsten Beziehungsgeschehens.

Das Ich, jetzt als Subjektbegriff verstanden, bekommt von der Analytikerin also zum „Grundwort“¹⁴¹ so etwas wie einen Grundleib dazu, eine Grundgeschichte, vermittelt durch ihre wünschende Gestalt, welche die Spuren eigener Geschichte trägt und leiblich präsent gegenüber ist. So wird die Analytikerin zur *sprechenden Wortgestalt*: So wie du bist – in deinem Wünschen –, hast Du Lebensrecht, bist du auch gewünscht.

Dies wiederum könnte dem Ich ermöglichen, seinerseits seinen inneren Gestalten – seiner inneren Instanz – neu zu begegnen und in ihnen selbst ursprünglich verschüttetes Wünschen wieder zu finden. Es kann sich so ein Weg öffnen, das Eigene vom Fremdbestimmten und von der Wunschwelt anderer Übernommenen zu differenzieren, und aus der Sprache der Herrschaft zu einer dialogischen Auseinandersetzung zu gelangen. Mit sich, mit der Welt.

Für den Analysanden würde dies bedeuten: Er muss bereit sein, nach einer Zeit der Abhängigkeit von der Analytikerin, die in der Übertragung seine inneren Figuren repräsentiert, in der auflösenden Phase der Therapie langsam ein Bewusstsein von Gleichstellung zu entwickeln. Dies wird ihm erlauben, nach und nach (von der Couch – hier als Symbol der Abhängigkeit) „aufzustehen“ wie auch vom Ideal „herabzusteigen“, um sich mit der Analytikerin auf gleicher Ebene wiederzufinden: nämlich als zwei den Wunsch des anderen sich Erwünschende wie auch als zwei in ihrer Wunschwelt nicht Vollkommene. Was nicht aneinander Erfüllung findet, sondern die Analytikerin und den Analysanden je zum Spiegel ihrer selbst werden lässt, schafft dem Analysanden – um den es ja geht – Freiraum für eine Begeg-

¹⁴¹ Siehe V. 3.3.3.

nung mit dem Du, das nun seinerseits in seinem eigenen Wünschen und dem Wunsch, erwünscht zu werden, wahrgenommen werden kann. Dabei weiss der Analysand für sein eigenes Wünschen, dass darin eine Disposition zur Liebe sitzt und er deshalb weder zu verschlingen, noch sich verschlingen zu lassen braucht. Es wird ihm ermöglichen, auch manchen Hunger und manch Unerwünschtes durchzustehen. Und wenn er es doch nicht kann, so bleibt ihm doch die Möglichkeit, auf die innerste Sprache seines Wunsches weiter zu horchen – auf jene innerste *Sehnsucht*, deren (ökonomischer) Schatten das Haben-Wollen bis hin zur Sucht ist, die aber trotz allem weiter präsent ist.¹⁴²

Es bedeutet für das psychoanalytische Setting: Es gehört zum äusseren Ablauf, dass der Analysand der Analytikerin einerseits als Gleichgestellter begegnet, zum Beispiel in der Begrüssung und Verabschiedung vor und nach der Sitzung wie auch beim Akt des Bezahlens und dass er andererseits, indem er in der Stunde liegt und sich der hinter ihm sitzenden Gestalt anvertraut, sich ihr auch ein Stück weit ausliefert. Immer wieder wird so das Wechselspiel zwischen facettenreicher Abhängigkeit und möglicher Gleichstellung wiederholt, was die innere Auseinandersetzung und den Weg in etwas freiere Gangarten mitfördert. Zudem wäre auch hier wieder zu erwähnen, dass es von entscheidender Bedeutung ist, dass der Analysand in

¹⁴² Interessant ist es, an dieser Stelle eine Äusserung Martin Bubers zur Aufgabe des „echten Psychotherapeuten“ aufzunehmen – mit unüberhörbarer Spitze gegen Freud. Buber schreibt im 1957 erschienenen Nachwort zu seinem Buch „Ich und Du“: «Wenn der Psychotherapeut sich damit begnügt, den Patienten zu „analysieren“, d.h. aus seinem Mikrokosmos unbewusste Faktoren ans Licht zu holen und die durch ein solches Hervortreten verwandelten Energien an eine bewusste Lebensarbeit zu setzen, mag ihm manche Reparatur gelingen. Er mag bestenfalls einer diffusen, strukturarmen Seele helfen, sich einigermassen zu sammeln und zu ordnen. Aber das, was ihm hier eigentlich aufgetragen ist, die Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums, wird er nicht zu Werke bringen. Das vermag nur, wer mit dem grossen Blick des Arztes die verschüttete latente Einheit der leidenden Seele erfasst, und das ist eben nur in der partnerschaftlichen Haltung von Person zu Person, nicht durch Betrachtung und Untersuchung des Objekts zu erlangen.» (Ich und Du 156). Buber spricht im weiteren aber auch von der „normativen Beschränkung der Mutualität“: Es ist am Psychotherapeuten, auch sein Gegenüber zu umfassen und kraft der Vergegenwärtigung auch an seinem Pol zu stehen. Sobald dies in umgekehrter Weise auch der Patient dem Therapeuten gegenüber tut, hört der „heilende“ Prozess auf. Buber schreibt: «Jedes Ich-Du-Verhältnis innerhalb einer Beziehung, die sich als ein zielhaftes Wirken des einen Teils auf den anderen spezifiziert, besteht kraft einer Mutualität, der es auferlegt ist, keine volle zu werden.» (Ebd.). Dies entspricht dem analytischen Grundsatz, dass – auch in der gleichnishaften Begegnung der Wunschwelten – nur diejenige des Analysanden explizite Gestalt bekommen soll und in die analytischen Arbeit einbezogen wird.

der Sitzung selber nicht im direkten Gegenüber mit der Analytikerin ist, da er grundsätzlich auf seine Wunschwelt ausgerichtet bleiben soll und sich nicht in eine „untherapeutische“ Gegenseitigkeit hineinleben soll.¹⁴³

Abschliessendes zur Lesart

Diese Gedanken zur Rolle der Analytikerin in ihrer Vermittlung zum Analysanden gehen über die Freudsche Theorie und auch die Freudsche Zurückhaltung hinaus. Ihre Entwicklung soll deshalb nicht mehr sein als eine *mögliche Lesart* des analytischen Geschehens, so wie es sich an der Grenze Freudscher Theorie – und wie wir meinen, im Herzen analytischer Praxis – auftut und dabei in enge Berührung tritt mit unserer vorgängigen und jetzt weiterzuführenden theologischen Auseinandersetzung.

¹⁴³ Vgl. vorgängige Anmerkung wie auch V. 3.3.2.

4. Zwischenbilanz zu VI und VII

Wenn wir hier den Dialog mit theologischen Überlegungen aus Kapitel VI aufnehmen, dann werden sich nicht einfach klassisch Freudianische Position und johanneische Theologie begegnen, sondern die Begegnung wurde vorbereitet: sowohl der Johannestext (Kapitel 6) wie auch das psychoanalytische Geschehen wurden unter bestimmten Gesichtspunkten analysiert und interpretiert. Der Dialog hat also ein Stück weit bereits innerhalb der an sich getrennten Abschnitte Fuss gefasst und dem Ganzen eine gemeinsame Ausrichtung gegeben.

Wir gehen hier auf die folgenden vier Aspekte ein: Zuerst überlegen wir, inwieweit die Analytikerin selber vermittelndes Gleichnis der Dialogos-Gestalt sein könnte, so wie sich diese uns im 6. Kapitel gezeigt hat. Als Zweites vergleichen wir die neu gewonnenen Sprachqualitäten – in Leiblichkeit vermittelt – im analytischen und theologischen Bereich. Als Drittes gehen wir noch einmal kurz auf die Kategorien „extra nos – intra nos“ ein – in Zusammenhang mit der im Wunsch gefundenen Kategorie des Anderen. Und schliesslich setzen wir eine im *Dialog* neu gefundene Subjektdefinition ein. Hinzuzufügen ist, dass eine umfassendere Bilanz zum Vergleich Abendmahl – psychoanalytisches Ereignis in Kapitel X stattfinden wird.

4.1 Eine personale Vermittlerin – ein personaler Vermittler

«Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns». Dieser Satz aus dem Johannes-Prolog hatte uns in Kapitel VI als Ausgangsbasis gedient. Wir versuchten zu verstehen, welche Bedeutung diese verheissene Wortwirklichkeit für uns haben könnte, und wie sich ganz konkret das Wort – der *Dia-Logos* – in der Gestalt Jesu uns vermittelt. Dazu hatten wir das 6. Kapitel des 4. Evangeliums untersucht. Wir stellten fest, dass Jesus die Menschen mit zwei Situationen, zwei Realitätsebenen konfrontiert: Einerseits deckt er ihre Situation der Identitätslosigkeit auf, die innere Leere und Nichtexistenz, die sie vergeblich durch Erlangen von „irdischem Brot“ auszufüllen suchen. Andererseits bietet er ihnen die geschenkte Möglichkeit von Fülle (und Leben) an, vermittelt durch seine Gestalt, das „himmliche Brot“, das in sich grundsätzliche Verankerung trägt, als Beziehung zur Ewigkeit, zum Leben, zum Geheimnis Gottes, und das als *Dia-Logos* auch allem Irdischen Bedeutung schafft.

Die Menschen stellt dies vor die Alternative, im sichtbaren Haben und Sein auch immer diese tieferverweisende Bedeutung und Beziehung zu erglauben¹⁴⁴ und auch selber darin zu gründen, – oder sich eben nur auf das

¹⁴⁴ Wir erinnern daran, dass der Ausdruck „erglauben“ den schöpferisch aktiven

Hab-, Sicht- und Machbare zu verlassen, das sich dann in seinem Wert absolut setzt. Es geht um zwei radikal verschiedene Lebensweisen, wenn sie auch eng ineinander verflochten sind.

Und Jesus gibt den Menschen sogar selber etwas zu *haben*: „Esst mich, mein Fleisch, denn ich weiss, dass ihr etwas braucht. Was daraus aber in Euch lebendig wird – wenn ihr es kaut –, ist Bedeutung als Beziehung zum tiefsten Lebensgrund, so dass ihr in mir, durch mich, auch euch selber – in *eurer* Bedeutung – begegnet.“

Wie greift nun die Praxis der Psychoanalyse, so wie wir sie im letzten Teil verstanden haben, in dieses Geschehen? Ohne Zweifel führt auch sie den Menschen in diese eigenartige Verquickung von Haben und Beziehung: In einer Situation der Beziehung (Übertragung) wird dem Analysanden sein „Haben-Wollen“ bewusst. Weil ihm das Haben-Können in der vermeintlich direkten Erfüllung aber versagt bleibt, findet er – nach unserer Interpretation – noch auf eine tiefere Ebene des Wunsches, der sich als Wunsch nach dem Wunsch des Anderen auch in seiner Beziehungsdimension offenbart. Die Analytikerin ist dabei die personale Vermittlerin, welche den Analysanden seinen Wünschen zurückgibt, indem sie ihn grundsätzlich in seinem Haben-Wollen akzeptiert, ihm aber auch eine Möglichkeit vermittelt zur in diesem Sinne nicht mehr übertragenen, sondern gleichnishaften¹⁴⁵ Beziehung. Selber erscheint sie nämlich als Wünschende, die doch nicht aus der unmittelbaren, kompensatorischen Erfüllung (indem sie sich des Analysanden bemächtigen würde) lebt. In der Analytikerin erfährt der Analysand die tiefere Sprache seiner Wunschwelt. Dies schafft in ihm den Freiraum für eine Begegnung mit dem Anderen, dem Du, das letztlich sein Ich begründet.

Hier tauchen allerdings die Fragen auf, die uns Freuds Zurückhaltung gegenüber einer tiefergründenden Dimension der Beziehung auch verstehen lassen. Die Analytikerin kann nämlich nur hilfreiches Gleichnis ursprünglicher, wunschverankerter Beziehungssituation sein, wenn sie in ihrer Vermittlung noch auf ein anderes beziehungsweise einen Anderen/eine Andere verweist. Dies geht aus dem Begriff der Vermittlung und auch des Gleichnisses selbst hervor. Nun könnte dies andere zwar das konkret zu erwartende Leben sein. Doch garantiert die Analyse ja keineswegs, dass der Erfolg etwa in zukünftigen Beziehungen sich einstellen wird. Die Erfahrung des

Aspekt des Glaubens hervorheben soll.

¹⁴⁵ Wir könnten folgende Umschreibung versuchen: In der Übertragungssituation wird der/die Andere blind ins eigene System einbezogen. In der gleichnishaften Beziehung verweist der/die Andere zuerst einmal auf das Eigene. Er/sie ist nicht Projektionswand, sondern Spiegel, wobei dieser Spiegel neben der reflektierenden auch transzendente (über und durch sich hinausweisende) Qualität hat – wie das Folgende zeigt.

„Du“ liegt deshalb vorerst auf einer tieferen Ebene, in der inneren Gestalt des Wunsches und vor allem auch in der Zusage, dass diese Beziehung schon da ist, uns schon vermittelt ist, auch wenn es sich im sichtbaren Leben nicht in gewünschter Weise erfüllt. Es bedeutet, dass wir als Sehrende immer auch schon Ersehnte sind. Von solch „transzendental-mystischer“¹⁴⁶ Beziehungs-Verankerung ist die Analytikerin also ein Gleichnis.¹⁴⁷ Aus unserem Vorstellungs- und Erfahrungsbereich könnten wir sagen: Sie ist ein Gleichnis von Christus, vom gestaltgewordenen Dia-Logos.

Für Freud gab es aber keine solch tiefere Ebene, zumindest nicht in dieser befreienden Beziehungs- und Bedeutungsvision. Und so wäre es ihm wohl auch zu gefährlich, zu illusionär erschienen, der Analytikerin, der so viel ökonomische Macht im Haushalt des Analysanden übertragen wird, eine Funktion eines bleibenden Gleichnisses zuzugestehen, sozusagen eine ideelle Bedeutung von Beziehung. Da war es klüger, sachlicher, unverfänglicher, in der Fiktion einer rein ökonomischen Vorstellung zu bleiben und Beziehungsgeschehen nüchtern der Ökonomie unterzuordnen – im Falle Analytikerin/Analysand herstellbar in der Übertragung, wie auch nach Möglichkeit aufzulösen in der vollendeten Arbeit der Analyse. Freud schuf daraus dann allerdings seine eigene „Idee“, nämlich dass sich dem Analysanden eine lebbare Existenz aus sich selbst vermittele – in der Sublimierung – eine selbstverwaltete, neuorganisierte innere Betriebsökonomie. Wir werden darauf noch zu sprechen kommen.

Andererseits wird auch die nun konkrete Gestalt annehmende Geschichte von Jesus noch zeigen müssen, ob in ihrer δόξα tatsächlich kein neues Ideal und keine illusionäre Metaphysik auftritt, sondern jene besondere Dia-Logos-Qualität aufleuchtet, als deren Gleichnis wir die Analytikerin nun einmal gesetzt haben.¹⁴⁸

4.2 *Sprache des Thanatos – Sprache des Eros*

In einem weiteren Schritt gehen wir auf den Zusammenhang von (*Vermittlungs-*) *Gestalt* und *Sprache* ein, zuerst aus der Warte psychoanalytischer Praxis. Was sich im Kapitel V noch als allgemeines Sprachgeschehen dargestellt hatte, wenn auch auf drei verschiedenen Ebenen,¹⁴⁹ ist

¹⁴⁶ Siehe VI. 3.2.

¹⁴⁷ Der Begriff „Gleichnis“ bringt zum Ausdruck, dass die Analytikerin nicht „wie Christus“ ist – auch nicht im allegorischen Sinn –, sondern in ihrer Art und Weise von Christus *erzählt*.

¹⁴⁸ Siehe Kapitel VIII.

¹⁴⁹ Siehe V. 3.3 *Sprache* als „Über-Denken“, *Sprache* als „Mittendrin“, *Sprache* als „Begründung“.

nun ein Ereignis von *Wortgestalt zu Wortgestalt* geworden. Einerseits, so können wir sagen, setzt sich die Analytikerin – in der Übertragung – in die Instanz des Über-Ichs und bringt durch diese Doppelbesetzung dessen inneren Monolog durcheinander. Sie redet also nicht nur von aussen an den Analysanden heran, sondern sie wird zur *Verkörperung* einer neuen Stimme des Über-Ichs. Sie widerspricht – und spricht dessen eingefleischte Sprache neu. Dabei wird es Zeit brauchen, bis dies der Analysand aus seinem eigenen Innern auch so hören kann. Nötig ist dazu eine gleichzeitig vermittelte, zusprechende *Ichstärkung*.

Die Analytikerin ist deshalb auch helfende Sprachgestalt des Ichs. Sie ist dessen Fürsprecherin. Nach und nach kann so im Innern des Analysanden eine Qualität des *Dialogos* entstehen, wo bisher immer nur das Eine und in vielem Zerstörerische, den Wünschen und Möglichkeiten des Analysanden längst Entfremdete, das Wort hatte. In eine sozusagen „entmischte“ Sprache der Thanatos-Gestalt, die nicht will, dass Neues wird, und die jeglicher Bewegung feind ist, mischt sich die Stimme des Eros ein, die nun nicht einfach überredet, sondern mitspricht, ausspricht, anhört, auch das bisher stumm- und abgehaltene Ich miteinbezieht, so dass in solchem Dialoggeschehen eine neue innere Gestaltung wächst, die Ordnung und Freiheit, Übernommenes und Neuaufstehendes in eine bewegte und bewegende Auseinandersetzung bringt.

Miteinbezogen in diese Bewegung ist dabei auch das Es. Denn es gibt keine Sprache des Eros, die nicht die Wunsch- und Triebwelt integriert. Wir haben zu erklären versucht, wie im analytischen Geschehen – wiederum aus der *leiblich gesprochenen* Vermittlung – der Wunsch selber zu seiner Sprache findet. Ein alter Herrschaftsvertrag wird aufgebrochen, wonach das Es nur in der Verwaltung des Über-Ichs stünde, das sich zu seinem abtötenden Sprachrohr gemacht hat. Ein Dialog von der Qualität des Eros kann nun direkt zwischen Es-Welt und gestärktem Ich-Bewusstsein entstehen. Zwei einander Fürchtende und doch Suchende finden neu zueinander.

Und wie steht es mit der Ratio – der „Sprache als „Über-Denken“? Interessant ist, dass abstrahierendes Denken und Sprechen im analytischen Geschehen keinen Platz hat. Sobald nämlich von Seiten der Analytikerin oder des Analysanden theoretisiert wird, geht der innere Kontakt wie auch der Effekt auf die innere Gestalt(ung) verloren. So muss die Ratio – in der Praxis – lernen, als Suchende und Benennende dicht am inneren Geschehen zu bleiben. Sie lernt, dass sie nur eine Erscheinungsform des innerlich bereits Vorhandenen ist und ihre besondere Aufgabe darin hat, den bewegenden Dialog als bewusstmachendes Geschehen zu fördern.¹⁵⁰ Nur dann ist

¹⁵⁰ Dies wiederum entspricht Lorenzers Aussagen über das „szenische Verstehen“. Letzteres setzt sich in Gegensatz zu einer Ausübung vorwegnehmenden Erklä-

auch sie Sprache des Eros und hat teil am dialogischen Ereignis. Redet sie aber darüber hinweg, wird sie Sprache des Thanatos.¹⁵¹

Setzen wir dies nun in den Zusammenhang mit unseren Überlegungen zur Brotrede, die ja in ihrer Logosqualität „Affirmatio“ ist.¹⁵² Auch hier wird, was gesprochen wird, zur inneren Gestaltung. Es bietet sich der Sprechende an, selber innerste Gestalt derer zu werden, die ihn aufnehmen, die ihn verzehren. Was er aber in ihrer eigenen Gestalt wirkt, ist Sprachgeschehen, ist Dialog, ist Beziehung und Bedeutung. Dabei könnten wir sagen, dass, was die Psychoanalyse als innere Gestaltenwelt herauskristallisiert, im 6. Kapitel des Johannesevangeliums in verschiedenen äusseren Gruppierungen zu erkennen ist: Da gibt es einerseits die hilflosen Ich-Gestalten, vertreten zum Beispiel durch die in der Masse sich verlierenden Menschen, die sich deshalb den *einen* wunderbaren König machen wollen. Solche Ich-Gestalten sind aber auch die angsterfüllten Jünger auf dem stürmischen See, die plötzlich der Bodenlosigkeit ihrer Existenz gewahr werden. Als Über-Ich-Figuren treten andererseits die Gesprächsgegner in der Brotrede auf. Für sie steht alles schon fest und sie kennen ihre Ordnungen. Auch im scheinbaren Dialog vermögen sie nur zu monologisieren und lassen sich nicht wirklich bewegen. Der „inszenierende“ Seewandel schliesslich gibt den Es-Gewalten Ausdruck. In Nacht und Dunkel des treibenden Sturms fühlen sich die haltlosen Ich-Gestalten verloren – bis ihnen das „Ich bin“ Jesu begegnet, das in neuer Weise Boden setzt, als beziehungsschaffender Dia-Logos. Im Petrusbekenntnis, welches das 6. Kapitel beschliesst, kommt dann – im Wunsch nach dem Wunsch des anderen – die neue Identitätsfindung im „Ich-Du-Erlebnis“ zum Ausdruck und damit die Gewissheit, Erwünschter zu sein.¹⁵³

rens, das im analytischen Deutungsprozess ohne eigentliche Grundlage ist (siehe 3.1.3 [Exkurs; Anm. 116] sowie Sprachzerstörung 168).

¹⁵¹ Interessant ist diesem Zusammenhang die Bemerkung C. Morgenthalers, dass insbesondere «theologische Arbeit nur allzuoft Sprache in Abgrenzung vom Unbewussten braucht und einübt» – sich also in isolierten Bahnen bewegt. Aufschlussreich ist demgegenüber das Sprachgeschehen des *Traums* (um dessen Bedeutung es Morgenthaler grundsätzlich geht), das eine tiefere Dimension von Sprachlichkeit offenbart, Unbewusst-Unfassbares und Bewusst-Begreifendes miteinander verbindet und auf so etwas wie ein „poetisches Selbst“ hinweist. Hier wird die Sprache also nicht in Grenzen gehalten, sondern sie vermag verschiedene Bereiche einander zu öffnen. Morgenthaler schreibt: «Das poetische Selbst, die poetische Kompetenz [...] inspiriert zu einer Sprache, in der die Türen offen und nicht verschlossen sind.» (Der religiöse Traum, 153).

¹⁵² Siehe VI. 4.2.

¹⁵³ Siehe VI. 2.

Es redet, so scheint uns, das Evangelium also eine dem analytischen Wortgeschehen nicht unähnliche Sprache, die sich ganz einer inneren Neugestaltung verpflichtet und die wir ihrerseits Sprache des Eros nennen. Dabei ist es die analytische Erfahrung und Erkenntnis, die uns einen möglichen Schlüssel gibt, ein gesprochenes Wort – auch im Evangelium –, auf seine innere Qualität zu untersuchen, während das Evangelium seinerseits das in sich geschlossene analytische Geschehen auf eine noch tiefere Dimension hin öffnet.

Von Bedeutung ist dabei, dass wir die Brotrede des 4. Evangeliums als in Wort gefasstes Abendmahlsgeschehen zu verstehen suchten. Das Abendmahl trägt also Sprachqualität des Eros in sich, welche sich, ganz dem Leben verbunden, immer neu in die Sprache des Thanatos einmischen will. Das Abendmahl wird deshalb, als „aus sich selbst sprechende Gestalt“ zur Grundqualität der Verkündigung.¹⁵⁴ Das Abendmahl, zu dessen Bedeutung nun auch noch die Ereignisse aus Kapitel VIII gehören.

4.3 *Das Fremde des Wunsches – das andere der Realität oder: extra nos/intra nos – inne-werdende Transzendenz*

*Oh then, soul most beautiful among all the creatures,
so audious to know the dwelling place of your Beloved,
that you may go in quest of him and be united with him,
now, we are telling you, that you yourself are his
dwelling, his secret chamber and hiding place.*

(Camaldolese monks, Big Sur)

Als Drittes gehen wir auf einen häufig an die (Freudsche) Psychoanalyse gerichteten Vorwurf ein, der auch von theologischer Seite aufgebracht werden könnte: Sie diene wohl der hilfreichen Selbsterkenntnis, bleibe aber letztlich darin stecken. Ihr Weg führe in eine individualistische Sackgasse, in die forcierte Isolation des Einzelnen, abstrahiert vom weiteren Kontext. Die Psychoanalyse sei in ihrer Ausrichtung „solipsistisch“.

Die psychoanalytische Antwort darauf würde lauten: Nicht das Ziel der Psychoanalyse, sondern ihr Ansatzpunkt ist die Sackgasse, nämlich dieses in der eigenen Wahrnehmung und im Agieren blinde Vorwärtsschreiten des Menschen, das dann eben kein Vorwärtkommen ist, sondern in der Wiederholung festgefahrener Verhaltensmuster und Sprachweisen stetig auf der Stelle tritt und dabei nicht selten vieles zertritt. Eine wirkliche Wahrnehmung des Kontexts und ein kreatives Umgehen damit ist deshalb nur für diejenigen möglich, die im eigenen Wunschbereich ein Stück weit sehend

¹⁵⁴ Siehe dazu Kapitel XI.

geworden sind und erkannt haben, dass vieles, was sie im anderen suchten, eigentlich nur das eigene betraf. Erst das Bewusstwerden über das eigene vermag dem anderen als anderen gegenüberzutreten.¹⁵⁵

Allerdings haben wir selber festgestellt, dass das ökonomische Modell nicht einleuchtend zu erklären weiss, wie die Beziehung zum anderen dann wirklich gefunden wird. Die Freudsche Psychoanalyse lässt den geläuterten Menschen in dieser Hinsicht tatsächlich als einzelne Monade stehen. Beziehung als *Begegnung* und *Achtung* des anderen ist keine energetische Kategorie. Eine reine Ökonomie bedarf ihrer nicht.

Weitergeholfen hat hingegen die Überlegung, dass in ganz grundlegender Weise das Erkennen des anderen in der Entdeckung der innersten Wunschwelt liegt, das andere also sozusagen im Innern selbst seinen Ursprung nimmt. Der Weg zum eigenen und der Weg zum anderen entspricht so gesehen nicht zwei entgegengesetzten Ausrichtungen. Es braucht aber den Gang durch die Wirklichkeit des eigenen Wunschbereichs, da ohne Aneignung des inneren Fremden das andere nicht zu Tage tritt und auch die Disponibilität zur Begegnung nicht frei wird. Dabei ist es gewiss nicht für jeden Menschen in gleicher Weise notwendig, diesen in irgend einer Weise „analytischen“ Weg zu gehen. Was als ursprüngliche innere Disposition geschenkt ist, kann auch in „gesunder“, spontaner Entwicklung zu Tage treten. Hingegen ist es wohl für einen Bereich wie das theologische Nachdenken, wo die Kategorie des anderen und des „extra nos“¹⁵⁶ eine wichtige Rolle spielen, unerlässlich, der Art und Weise, wie uns dieses andere begegnen könnte, besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es könnte sonst Freuds Kritik recht behalten, dass dieses andere doch nur das projizierte innere Fremde ist und Gottesvorstellungen Gestalt gibt, die vor allem das Über-Ich repräsentieren, statt in wirkliche Begegnung mit dem Du zu führen.

„Extra nos“ und „intra nos“ sind also nicht voneinander zu trennen, beziehungsweise die Kategorien erweisen sich wiederum als wenig hilfreich.¹⁵⁷ Hingegen hat die psychoanalytische Aufschlüsselung den Begriff der „innewerdenden Transzendenz“¹⁵⁸ etwas griffiger werden lassen: Diese redet von der Bedeutung des anderen, welche aus unserer *inneren Einsicht* wächst, zugleich aber in ein *vor uns* und ein *über uns hinaus* weist. Wir werden sehen, dass eine solch *inne-werdende Transzendenz* auch aus der Bedeutung des Abendmahls spricht und grundlegende Bedeutung hat.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Damit ist hier (und im Folgenden) sowohl die allgemeine Kategorie des *anderen* gemeint wie auch *der /die Andere* als mögliche Bezugsperson.

¹⁵⁶ Siehe VI. 3.2.1.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Siehe IX. 3.3.2.

4.4 „Ich bin“ – zur Frage der Identität

Wir schliessen unsere vorläufige Bilanz, indem wir nochmals die Identitätsfrage aufgreifen. «Und das Wort wurde Fleisch», haben wir als Grundlage zu einer „Identität im Dialog“¹⁶⁰ aufgefasst. Wir können es nun so formulieren, dass die analytische Praxis auf eine solche Identitätsfindung hinarbeitet, während sie uns aus dem Verständnis des Evangeliums bereits gegeben ist. Zwei Lesarten unseres Daseins treffen also aufeinander: Eine geschenkte, und eine, die es offenhält, es für uns selber zu entdecken. Inkarnation im wirklichen Vollzug wäre hier, wenn sich das eine um das andere, das andere in das eine legt.

Wobei eine mögliche Konvivialitätstheologie¹⁶¹ jetzt eine persönlichere Ebene gefunden hat. Nicht nur sind wir an einen äusseren Tisch geladen, der Tisch der Begegnung ist auch in unserem Inneren gedeckt. Das „convivit, ergo est“ ist zu einem „convivit, ergo sum“ geworden. Das Subjekt selber hat sich im Dialog gefunden.

¹⁶⁰ Siehe VI. 2.

¹⁶¹ Siehe III. 3.

VIII Zur Wortumkehr¹ im 4. Evangelium: „Und wir sahen seine Bedeutung – voll Gnade und Wahrheit“

1. Die johanneische Passion – ein Osterbericht?

Das Subjekt, das sich der Gottesbeziehung anvertraut, hat eine Grundlage bejahter und bejahender Existenz gefunden.² Der Weg ist also frei für eine ebenso bejahte und bejahende Geschichte. Was aber konkret in der weiteren Entwicklung des Evangeliums folgt, ist ein Passionsbericht, eine Leidensgeschichte. Das existenzvermittelnde Subjekt – als inkarnierter Logos – wird selber in extremster Weise mit Nichtexistenz, mit Zerstörung und Tod konfrontiert.

Wir gehen im Folgenden dieser Geschichte nach. In ihr, so stellen wir uns vor, müsste sich die Qualität des Lebens in besonderer Weise bewahren, weil das Schöpferische dort, wo es sich der *Ver-Nichtung* preisgibt, seine eigentliche Qualität erst offenbart. Es kann deshalb auch nicht nur um den Passionsbericht gehen, sondern es gehören die Ostergeschichten dazu. Sie verleihen dem Neugeschaffenen Ausdruck und erlauben eine zweite Lesart – ein neues Wort – zur in sich ausweglos erscheinenden Passion. Konkret tritt uns nun vor Augen, was *Umkehr*, *Wandlung* als grundlegende Lebensveränderung bedeuten könnten. In der Zusammenschau von Passion und Ostern manifestiert sich auch die dritte Qualität des Logos.

Vorgängig sind einige erinnernde und auch weiterführende Bemerkungen zum johanneischen Passionsbericht nötig.

Die Erwartung, nach langer thematischer Vorbereitung endlich ganz ins Narrative eintauchen zu können, wird nämlich nur zum Teil eingelöst.³ Der johanneische Jesus scheint auch in der an sich dramatischen Entwicklung der Ereignisse den vorauswissenden Überblick zu behalten und sich nicht eigentlich erschüttern zu lassen. Das ihm Vorherbestimmte vollzieht er in souverän kontrollierter Haltung, bis hin zu seiner letzten Aussage am Kreuz: «Es ist vollbracht» (19,30). Dies steht in weiter Distanz zum

¹ Wir verwenden diesen Ausdruck, weil das, was sich zuerst als Wort des Fluches zeigt, in tieferem Sinne zum Wort des Segens wird. Es geht um die paradoxe Bedeutung des Kreuzes.

² Siehe VI. 4.2.

³ Siehe VI. 2.3.

Beispiel zum markinischen «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» und dem darauffolgenden lauten Sterbensschrei Jesu (Mk 15,34ff.).

Die johanneische Passionsgeschichte bringt den „naiven Doketismus“ des 4. Evangeliums auf den Punkt. Ein leiblich erfahrenes Passionsgeschehen hat darin keine Bedeutung, hatte Käsemann deshalb geurteilt.⁴ Dem hatte Bühler entgegengehalten, dass der Passionsbericht als reale Kreuzeserfahrung im 4. Evangelium sehr wohl von zentralem Interesse sei. Die souveräne Darstellung Jesu geschehe eher in „pädagogischer Absicht“, damit der Unterschied zwischen Christus und den Menschen klar hervortrete.⁵ Blank wiederum redet einer „theologia gloriae“ das Wort und argumentiert, «dass der johanneische Passionsbericht in seinem Gesamtcharakter kaum noch als ein Bericht über das *bittere Leiden und Sterben Jesu* anzusprechen sei, sondern vielmehr als ein Bericht über den Sieg Jesu!»⁶

Wir halten hier noch einmal folgendes fest: Im 4. Evangelium verkörpert sich im historischen Jesus der prä- wie auch postexistente Logos. Eine gewisse „Überzeitlichkeit“ bleibt also auch im Narrativen immer *tangibel*.⁷ Dies schafft diese bleibende Ambivalenz zwischen irdischer Bedingtheit und dahinterliegender Souveränität. Das 4. Evangelium fordert uns heraus, *in* dieser Ambivalenz den eigenen Weg zu finden. Eine nur doketische oder eindeutig „siegreiche“ Lesung des Passionsberichts ist deshalb kaum angebracht, wenn auch immer etwas davon mitschwingt. Die Ostererzählungen selber wären überflüssig, würde sich die Erlösung bereits vor beziehungsweise in der Passion vollenden. Die Bedeutung der Katastrophe als solche würde übergangen und damit auch das menschliche Erleben irdischer Wirklichkeit.

Wir werden deshalb im Folgenden einer „katastrophalen“ Lesung den Vorrang geben. Das *menschliche Erleben* selber soll uns dabei den Weg weisen.

⁴ Siehe III. 2.1.2.

⁵ Siehe III. 2.1.2.

⁶ Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, 3. Teil 7.

⁷ Siehe VI.1.3, Anm. 14.

2. Die Katastrophe

«Mit der zentralen Figur der Erzählung⁸ gibt es keine unmittelbare Identifizierung. Sie bleibt für den Leser ein Gegenüber, auf das er antworten muss, indem er die Möglichkeiten der anderen Gestalten der Erzählung ausprobiert», schreibt Bühler.⁹ Wie es sich unserer Meinung nach genau mit dem Identifizierungsvorgang in Passions- und Ostergeschichte verhält, werden wir im Verlauf dieses Kapitels noch herausarbeiten.¹⁰ Entscheidend scheint uns an dieser Stelle der Hinweis Bühlers, dass das Passions- (und Oster-)Geschehen aus der Situation mitinvolvierter Menschen betrachtet werden muss. Das im 4. Evangelium in besonderer Weise theologisch dargestellte Heilsgeschehen bliebe in sich stecken, würden wir es unsererseits nur begrifflich-theologisch interpretieren. Zur eigentlichen Inkarnation kommt es hingegen, wenn wir danach fragen, was die Menschen in ihrer *Beziehung* zu Jesus, das heißt zur Christusgestalt erlebt haben. Was war für sie die eigentliche Katastrophe? Und wie erfuhren sie – in einem späteren Schritt und einer zweiten Lesung – in der aufleuchtenden Christusgestalt neue Lebensmöglichkeit?

Sinnvollerweise wenden wir uns dabei Personen zu, die Jesus in einer gewissen Glaubenserwartung verbunden waren. Sie hatten sich – in ihrer Weise – bereits ein Stück weit in die im Kapitel VI beschriebene „Ich-Du“-Erfahrung gewagt. In dieser aufkeimenden Glaubensbeziehung erfahren sie aber tatsächlich Dramatisches. Zur Sprache kommen die Situation von Maria aus Magdala und Simon Petrus sowie die Situation des Jüngers, den Jesus – wie das Evangelium erzählt – besonders lieb hatte. Es handelt sich also um die drei vom 4. Evangelium erwähnten Augenzeugen des leeren Grabes (Joh 20,1ff.). Ihr Erleben kann, beispielhaft, auch zu uns heute sprechen.¹¹

2.1 Drei Geschichten ohne Ausweg

Methodische Überlegungen

Zwei Möglichkeiten wägen wir gegeneinander ab, um uns dem Erleben der drei Gestalten anzunähern. Ein gangbarer Weg wäre, aus den verschiedenen

⁸ Gemeint ist der Passionsbericht.

⁹ Bühler, *Ist Johannes ein Kreuzestheologe?* 204.

¹⁰ Siehe 3.3.1. Wir stoßen dabei wieder auf ein Element der *inne-werdenden Transzendenz*, welche Unmittelbarkeit und Differenzierung zueinander setzt (siehe auch VI. 3.2.1).

¹¹ Andere wichtige Zeugen wie z.B. Thomas (der „Zweifler“) werden nicht miteinbezogen. Dies begründet sich aus den im Folgenden erläuterten methodischen Überlegungen, entspricht aber keiner grundsätzlichen Wertung.

Informationen, die uns der Evangeliumstext gibt, drei Geschichten zu erfinden, welche die Jüngerin und die beiden Jünger in ihrer Beziehung zu Jesus bis unter das Kreuz führen und für die Lesenden nachempfindbare Wirklichkeit beschreiben. Desgleichen gälte es, dann diese Geschichten aus der Ostererfahrung heraus weiterzuerzählen. Aus Gründen der Länge bringen wir diesen Plan hier nicht zur Ausführung, was auch den Vorteil hat, dass der offengelassene Raum zu je eigenen Vorstellungen anzuregen vermag wie auch eine Besinnung auf die eigene Geschichte ermöglicht.

Der zweite Weg, den wir einschlagen, ist der Versuch einer „typologischen“ Beschreibung. Wir überlegen, was die Persönlichkeit der drei Menschen ausgemacht haben könnte – wozu in geraffter Form auch Elemente ihrer Geschichte gehören – und versuchen dann in der jeweiligen Persönlichkeitsstruktur die Erfahrung vom Kreuz – später auch der Auferstehung – zu situieren. Dabei handelt es sich um eine spezielle Typologie. Wir gehen nämlich von jenen drei seelischen Strukturen aus, die wir in Kapitel VII in bezug auf die Über-Ich-Etablierung beziehungsweise Ichdifferenzierung herausgearbeitet haben.

Als erstes betrachten wir die *melancholische Persönlichkeitsstruktur*, die uns als dritte Über-Ich-Komponente begegnet war.¹² Wir setzen sie in – hypothetische – Verbindung zu Maria aus Magdala, die nun in der besonderen Beziehung zu Jesus das ihre erlebt.

Anschliessend wenden wir uns der ersten Über-Ich-Komponente zu (Ödipuskomplex). Wir verfolgen die Ereignisse aus der Warte eines Menschen, der in starkem *Autoritätskonflikt* zu Jesus steht¹³ und darin auch seinen eigenen Kreuzweg geht. Es wird dies – wiederum in hypothetischer Annahme – Simon Petrus sein.

Und schliesslich beschäftigen wir uns mit einem stark *narzisstisch geprägten Seelenhaushalt*, da das Narzisstische im Zusammenhang mit der zweiten Über-Ich-Komponente (Idealisierung) eine wesentliche Rolle spielt.¹⁴ Wir versuchen auch hier nachzuvollziehen, wie in enger Beziehung zu Jesus dessen Kreuzigung und Auferstehung miterlebt wird. Repräsentant der narzisstischen Prägung ist – in dieser Lesart – der Jünger, den Jesus besonders lieb hatte.

Durch unser Vorgehen wird der inhaltliche Dialog zwischen theologischem und psychoanalytischem Bereich also in eine engere Verschränkung gebracht. Auf Grund der bereits gemachten Schritte scheint uns dies nun möglich.

¹² Siehe VII. 2.3.

¹³ Siehe VII. 2.1.

¹⁴ Siehe VII. 2.2.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass wir uns in der gewählten Betrachtungsweise von gewissen Aspekten der Textgrundlage entfernen beziehungsweise einiges ausser Acht lassen. In bezug auf unsere Fragestellung – was könnte die Kreuz- und Ostererfahrung im inneren Erleben damals und heute für Menschen bedeuten – öffnen sich so aber womöglich neue Zugänge zu impliziten Textaussagen. Um zu überprüfen, wie weit unser Interpretationsversuch dem Text als solchem gerecht wird, sollten nicht nur die einzelnen „typologischen“ Darstellungen, sondern die damit verbundenen *theologischen Konsequenzen* am Gesamttext gemessen werden.¹⁵

2.1.1 Maria aus Magdala

*Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten
und lasse dich nicht, mein Leben, mein Licht.
(Johannespassion, J.S.Bach)*

Maria aus Magdala ist im 4. Evangelium an zwei wichtigen Stellen gegenwärtig. Sie ist eine der vier Frauen, die unter dem Kreuz standen, zusammen mit dem Jünger, den Jesus besonders lieb hatte (19,25ff.). Und sie entdeckt am Ostermorgen das Grab mit dem weggerollten Stein (20,1ff.). Später begegnet ihr der Auferstandene, und sie wird zur ersten „Evangelistin“ (20,11ff.).

Es lässt sich, wie wir später noch sehen, aus diesen Erzählungen einiges für die Ostererfahrung Marias gewinnen. Wie sie aber die vorangehende Katastrophe erlebt, bleibt unserer aktiven Vorstellungskraft überlassen. Wobei uns die synoptische Tradition einen Hinweis gibt. Im Lukasevangelium wird erwähnt, dass Maria zu einer Gruppe von Frauen gehörte, die in der Begegnung mit Jesus Heilung «von bösen Geistern und Krankheiten» erfahren hatten. Von Maria, genannt Magdalena, waren «sieben Dämonen ausgefahren». Die Frauen zogen mit Jesus herum und sorgten für ihn (und die Jünger) «mit ihrem Vermögen» (Luk. 8, 1-3). Was wir im Folgenden beschreiben, ist nur insofern erlebte Geschichte, als es sich tatsächlich so hätte verhalten können. Es geht um reale Möglichkeit und nicht um historische Realität.

¹⁵ Raguse hat es unternommen, mögliche psychoanalytische Interpretationsweisen eines (biblischen) Textes in Kategorien zu fassen. Laut seiner Einteilung würde sich unser Versuch am ehesten der „Figurenanalyse“ zuordnen (als Unterkategorie der „enzyklopädischen Analysen“). Raguse ist der Meinung, dass ein solcher Zugang zwar legitim sei («...es ist nur eine Erweiterung dessen, was man beim Lesen immer schon tut»), dass «die Deutung von Textfiguren aber nicht mit der Deutung von Texten zu vergleichen sei» (Psychoanalyse und biblische Interpretation 81ff.).

Maria, so stellen wir uns also vor, wurde von einem bösen Geist geplagt, der sie völlig beherrschte. Die *sieben* Dämonen könnten ausdrücken, dass dieser Geist *alles* besetzte.¹⁶ Die Bezeichnungen *Dämonen* oder *böser Geist* schaffen nun die innere Verbindung zum Charakter des Über-Ich, das in seiner *Grausamkeit* einen Menschen in die Depression führen kann.

Wir könnten also – in unserer Vorstellung – annehmen, dass Maria schwer depressiv war¹⁷ und zuweilen in ein nach innen oder aussen gerichtetes, (selbst)zerstörerisches Handeln fiel, was als *dämonische* Manifestationen aufgefasst wurde. Hintergründe müssten dann in einem schweren, nie überwundenen Verlust gesucht werden, aus der Freud'schen Perspektive etwa in einer nicht verarbeiteten Vaterenttäuschung, die sich in späteren Beziehungserfahrungen zu einem gewissen Grad wiederinszeniert und fixiert hätte. All diese Verlufterfahrungen hätten sich in Marias Über-Ich angesammelt und sich – dem zu erhaltenden *Ideal* zuliebe – in eine nach innen gerichtete und dann auch wieder nach aussen gestülpte Aggression verwandelt.

Hinzukommen könnte auch die Möglichkeit ererbter und übernommener Über-Ich-Anteile, etwa von Seiten der Vorfahren Marias, von bereits depressiv-zerstörerischem Charakter, die in der Seele Marias Wohnung fanden.¹⁸ Ein übelbewohntes, von umsorgten Verlusten und Kränkungen überbesiedeltes Haus, das doch im innersten schwarz und leer bleibt – so stellt sich das Lebensgehäuse der Maria dar.

Dieser inneren Misswirtschaft begegnet Jesus. Er begegnet Maria. Und es geschieht das zunächst Unerklärliche: die heilende Ausstrahlung seiner Gottesverbundenheit. Diese kann in ihrer Wirkung aber doch an konkreten Elementen festgemacht werden, da es sich ja nicht um metaphysischen Zauber handelt, sondern um wirkliches Geschehen im Leben.

Auf einer ersten Ebene könnten wir sagen, dass die Vermittlung tiefster Subjektgegenwart dem verängstigten und verkümmerten Ich der Maria Halt gibt. Ihr Ich kann daran „werden“. Grundbedingung ist, dass da ein Mensch ihr gegenübersteht, bei dem sie sich angenommen fühlt, der nicht vor ihr zurückweicht, aber auch nicht ihrer Misserfolg- und Verluststrategie erliegt.

¹⁶ Die Sieben ist auch die „vollkommene“ Zahl.

¹⁷ Diese „Annahme“ lässt sich auch in der Ostererfahrung Marias aufspüren (siehe 3.1.1).

¹⁸ Hier könnte die Entgegnung auftreten, dass die Seelenwelt einer jüdischen Frau in der Zeit Jesu nicht so ohne weiteres mit der psychischen Struktur eines heutigen Menschen verglichen werden kann – nur schon weil die Familienstrukturen um einiges differieren und die innere Vorstellungswelt eine andere ist. Da es aber letztlich um *unseren* Zugang zum Christusgeschehen geht, ist ein Denken in heutigen Kategorien nicht einfach von der Hand zu weisen.

Ein Mensch ist es, der ihre tiefste Sehnsucht – wir erinnern uns an den Wunsch nach dem Wunsch des anderen¹⁹ – in neuer Weise zu wecken vermag. Und schliesslich ist es ein Mensch, der sich ins Dunkel ihrer Seele hineinwagt und der dort herrschenden Zerrüttung begegnet. Ein neues Wort, eine neue Stimme vermag er der alles bezwingenden Ein-öde der Über-Ich-Instanz entgegenzusetzen. Was mit hineinkommt, ist sein Licht, sein Dialog entfachendes Leben.

Maria weiss dabei noch nicht den Unterschied zu erspüren zwischen dieser neu gewonnenen Qualität der *Sehnsucht*, des Dialogs, die dem anderen Leben schenkt, und ihrer alten *Sucht*, die den erwünschten Wünschen gänzlich und nur für sich allein besitzen will, um damit jegliches früher erlittene Verlustgefühl auszumerzen.

In diesem Sinn wird Jesus für Maria auch zum Substitut, er bedeutet ihr „alles“, das Idol ersetzt das Ideal und überdeckt fürs erste den in der Tiefe angefachten *Dialog*. In grundlegender Abhängigkeit erlebt Maria in der Folge den Weg Jesu ans Kreuz. Dies wird ihr in doppelter Weise zur Katastrophe. Nicht nur wird sie noch einmal tief und radikal ins Verliess des Verlustes geworfen, sondern sie steht auch vor einer Alternative ohne Ausweg: Belässt sie dem verlorenen Idol seine unantastbare Vollkommenheit, wird sie selber in ihrer empfindlichen Seele von der Last der Vorwürfe erdrückt. Sie selber muss also in irgend einer Weise versagt haben, dass alles so schlimm geworden ist. Und natürlich findet sie Orte und Momente, wo dies auch wirklich der Fall war, wo sie sich nicht ideal verhalten hat. Auch weiss Maria unterschwellig, dass sie Jesus manchmal lieber tot-sicher für sich allein als lebendig auch für alle anderen gehabt hätte. Das im Verlust umso mehr erhöhte Idol verbündet sich mit dem scheinbar wieder in seine vollen Rechte eingesetzten Über-Ich, das in alter Grausamkeit Maria mit Schuld und melancholischer Trauer belädt.

Steht Maria dann unter dem Kreuz, und hat Jesus nicht einmal Augen für sie, sondern sorgt nur für seine Mutter und den von ihm besonders geliebten Jünger (Joh 19,25-27), so stürzt sie vollends in ihr Seelengrab.

Die andere Möglichkeit für Maria hätte darin bestanden, sich einzugestehen, dass sie selber schwer enttäuscht ist. Weil ihr Idol, der überaus bewunderte Jesus, einen Weg gegangen und in eine Situation hinein geraten ist, die ihn nicht als den zeigt, wie Maria sich das gewünscht hätte. Schwach, verletztlich und ausgeliefert hat sie den Menschen erleben müssen, der doch ihre zuverlässige Lebensstütze sein sollte. Auch muss sie hinnehmen, dass sein Weg eine Ausrichtung nimmt, welche offenbar sein eigenes Schicksal in den Vordergrund stellt und nicht das ihrige. Hinter

¹⁹ Siehe VII. 3.2.2.

ihrer Enttäuschung verbirgt sich deshalb auch tiefer Groll. Dies zuzulassen, würde aber wiederum bedeuten, das Idol in irgend einer Weise in Frage zu stellen. Noch braucht Maria aber das vermeintlich Vollkommene im anderen, um sich darin auch eigene Vollkommenheit offenzuhalten. Noch sucht sie im Idol den absoluten Ersatz ihrer selbst. Was sich auf dem Kreuzweg hintergründig als neue Einsicht in ihr anbahnt, kann sie noch nicht wahrhaben. Enttäuschung und Groll richten sich deshalb gegen sie selbst – oder gegen die, welche ihr gerade in die Quere kommen. Maria unter dem Kreuz gerät selber in tiefe Nacht.

2.1.2 Simon Petrus

Von einer etwas anderen Warte aus betrachten wir die Situation des Simon Petrus. Im Gegensatz zu Maria aus Magdala ist seine Person auch im vorösterlichen Geschehen des 4. Evangeliums gegenwärtig. Während wir bei Maria nach Ansätzen einer *melancholischen* Seelenstruktur gesucht haben, liesse sich Petrus als Persönlichkeit beschreiben, die in einem starken *Autoritätskonflikt* steht. Petrus sucht diese Autorität und rivalisiert gleichzeitig mit ihr. Mit Ausnahme seines vorausweisenden Christusbekenntnisses (6,68)²⁰ hat er noch nicht in sicherer Weise zu einer *dialogischen* Identität gefunden, sondern ist ständig zwischen zwei Positionen – und Identifikationen – hin und her gerissen.

Erstes Beispiel dafür ist die Begegnung mit Jesus bei der Fusswaschung (13,6-10). Jesus will als Dienender Petrus die Füße waschen, doch dieser lehnt heftig ab. Jesus ist doch der Meister und er, Petrus, der Diener! Als Jesus ihm aber antwortet, Petrus habe nicht Gemeinschaft mit ihm, wenn er nicht von ihm gewaschen werde, will Petrus den Dienst Jesu plötzlich im Übermass in Anspruch nehmen und bittet diesen, ihm nicht nur die Füße, sondern auch noch Kopf und Hände zu waschen – um etwa ganz wie der Meister zu sein? Jesus verweist ihn darauf auf das ausreichende Mass.

Ein weiteres Mal taucht die Ambivalenz während des anschliessenden gemeinsamen Mahles auf. Petrus' Unsicherheit tritt zu Tage, als Jesus, innerlich erregt, ausspricht, einer der Jünger werde ihn verraten (13,21). Petrus versucht, über die Vermittlung des Jüngers, der in besonderer Vertrautheit an Jesu Brust liegt, herauszufinden, wer dieser Verräter sei (13,24). Vorstellbar ist, dass eine laut-abwehrende Stimme in ihm sagt: „Ich doch nicht!“ Und eine ängstlich-zweifelnde gleichzeitig fragt: „Bin etwa *ich* gemeint?“

Noch deutlicher kommt die Ambivalenz in einer kurz darauf folgenden Szene zum Ausdruck (13,36-38): Jesus sagt zu Petrus, wo er jetzt hingehe,

²⁰ Siehe VI. 2.1.

könne dieser ihm nicht folgen. Zumindest nicht im jetzigen Moment. Petrus widerspricht dem heftig – ohne genau zu wissen, worum es geht – und äussert kühn, dass er sein Leben für Jesus hingeben wolle. Er setzt sich damit eigentlich an dessen Stelle. Jesus antwortet, noch bevor der Hahn krähe, werde Petrus ihn dreimal verleugnet haben. Er macht deutlich, dass Petrus weder zu ihm noch zu sich selber zu stehen vermag.²¹

Und noch einmal kämpft Petrus um des Meisters Platz. Dann nämlich, als Jesus sich ohne äusseren Widerstand verhaften lässt, und dafür einsteht, dass alle anderen, die bei ihm sind, frei bleiben (18,8ff.). Jetzt zieht Petrus das Schwert und schlägt einem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr ab. Er streicht damit – wenn auch nicht auf besonders effektvolle Weise – heraus, dass er Mitkämpfer und nicht von Jesus Beschützter sein will. Jesus heisst ihn innehalten, denn in der Weise, wie Petrus sich einen siegreichen Kampf vorstellt, ist der Kampf Jesu nicht beschaffen.

Und schliesslich die Szene vor dem Palast des Hohenpriesters (18,15ff.): Wieder zeigt sich der Widerspruch. Petrus gibt nämlich einerseits seiner Treue zu Jesus und auch seinem äusserlichen Gleichmütigen-Wollen Ausdruck, indem er bis in den Hof vor dem Palast nachfolgt. Die Vermittlung eines anderen Jüngers, der selber noch weiter in den Palast hineingeht, hat es ihm ermöglicht. Zuerst am Eingangstor, später am Kohlenfeuer, wird Petrus über seine Verbindung zu Jesus befragt. Petrus streitet jegliche Beziehung ab, aus Angst – und vielleicht auch, weil er sich des schwer verständlichen „Helden“ Jesus, der nun als Gefangener verhört wird, schämt. Mit solch kläglicher Autorität will er nichts zu tun haben. Als bald kräht der Hahn (18,27).

Wir gehen hier nicht auf die Frage ein, wieweit das 4. Evangelium in beabsichtigter Weise Petrus als widersprüchlich und wankelmütig darstellt und damit eine kircheninterne Rechnung beglichen wird zwischen der

²¹ Anders deutet Dettwiler diese (und andere) Szenen und zwar unter dem Gesichtspunkt der Nachfolge: Petrus hat noch nicht begriffen, dass nun ein Bruch in der Beziehung zu Jesus geschehen wird, dieser einen unverständlichen, aus vorösterlicher Perspektive nicht nachvollziehbaren Weg geht, da der Weg selber – die Kreuzigung – Jesu wahre Bedeutung erst offenbar machen wird.

Wenn auch der Akzent anders gesetzt wird, ist diese Sichtweise der unsrigen doch nicht ganz fremd. Nach unserer Interpretation ist Petrus in seinen Idealen, seinen Autoritätsvorstellungen und Wünschen gefangen. Er hat noch nicht die Desillusionierung des Kreuzgeschehens – das heisst den Verlust des von ihm „erwünschten“ Jesus – und das österliche Neuwerden wie auch die österliche „Neusicht“ erlebt. Dettwiler betont seinerseits, dass verstehende Nachfolge erst aus der österlichen Perspektive geschehen kann und zwar als «Jesusbeziehung, die das Moment des Entzogenseins Jesu als ein konstitutives in sich hält» (Die Gegenwart des Erhöhten 137). In beiden Fällen geht es um Verlust und dessen Bewältigung.

johanneischen Schule und der sogenannt grosskirchlichen Tradition, in welcher Petrus eine entscheidende Position einnahm.²² Es geht uns, wie bei Maria, weniger um den historischen Kontext, sondern um mögliches psychisches Erleben von Petrus in seiner Beziehung zu Jesus.

Und da tritt folgendes vor Augen: Simon Petrus zerbricht an seinen eigenen Autoritätsvorstellungen. Ausgerechnet er, der von Jesus „der Fels“ genannt wurde (Joh1,42), findet weder den festen Autoritätsboden, auf dem er sich aufbauen kann, noch ist er selber ein Beispiel von festem Stand und Unerschütterlichkeit. Petrus steht damit vor dem Abgrund eigener Identitätslosigkeit. Er vermag dem weiteren Verlauf des Kreuzigungsgeschehens nicht mehr zu folgen. Er ist erstarrt und gefangen in der ausweglosen Situation, einen Helden zu brauchen, selbst ein Held und grosse Autorität sein zu wollen und doch an seinem auserwählten Helden wie auch an sich selber zu scheitern. Oder anders gesagt: Sein Autorität heischendes Über-Ich steht scheinbar vor dem Nichts und stösst ihn deshalb selber ins Nichts.

Bemerkenswert ist, wie das 4. Evangelium Simon Petrus in dieser Situation stehen lässt. Im Gegensatz zur synoptischen Tradition (Mk 14,72par.) gibt es in diesem Stadium kein Erleben von Reue, kein erlösendes Weinen. Simon Petrus verliert sich ganz einfach in der dunklen Nacht.

2.1.3 Der Jünger, den Jesus liebhatte

Wenden wir uns noch einer weiteren Gestalt zu, die sich im nahen Umfeld von Jesus bewegt und der dritten von uns erwähnten „typologischen“ Komponente angenähert werden kann. Es handelt sich um den nicht mit Namen genannten Jünger, von dem mehrmals ausgesagt wird, dass Jesus ihn besonders liebhatte. In expliziter Form ist von ihm beim letzten Abendessen (13,23-25), unter dem Kreuz (19,26-27) und später auch in den Auferstehungserzählungen (20,2-10; 21,7; 21,20-23) die Rede. Ebenfalls der gleichen Person zugerechnet werden können die Verse 12,15-16 (im Palast des Hohenpriesters) und 19,34b-35 (das Zeugnis über den Tod Jesu). Eventuell könnte auch in der Berufungsszene in 1,37.40 von ihm die Rede sein.

Nehmen wir das letzte Nachtessen von Jesus mit seinen Jüngern nach der Fusswaschung zum Ausgangspunkt (Kap.13), so fällt auf, dass der besagte Jünger Jesus besonders nahe ist: er liegt an dessen Brust. Dies ruft ein anderes Bild wach: Im Prolog wird über Jesus ausgesagt, dass dieser als

²² Kevin Quast hat in seinem Buch „Peter and the Beloved Disciple“ die häufige Gegenüberstellung im 4. Evangelium von Petrus und dem Jünger, den Jesus besonders liebhatte und der als Repräsentant der johanneischen Schule gilt, untersucht, und gibt einen umfassenden Überblick über bestehende Interpretationen. Siehe dazu auch Zumstein, *Le disciple bien aimé et le Christ* 234.

Einziggeborener „an der Brust des Vaters sei“ und so von ihm Kunde bringen könne (1,18).²³ Es erweckt den Eindruck, als werde das einzigartige Beziehungsverhältnis zwischen Vater und Sohn direkt auf Jesus und seinen geliebten Jünger übertragen. Dieser Jünger wird auch zum Zwischensprecher, zum Bindeglied zwischen den anderen Jüngern und Jesus. Zwar ist es Petrus, der die Frage stellt, wer Jesus verraten werde. Es ist aber jener Jünger, der sie an Jesus weitergibt und bewirkt, dass dieser antwortet.

Die besondere Verbundenheit kommt in einer folgenden Szene wieder zum Ausdruck. Es wird geschildert, wie „der Jünger“ dem verhafteten Jesus in den Palast des Hohenpriesters nachfolgt und – wiederum als Vermittler – auch Petrus Einlass in den Vorhof verschafft. Während letzterer sich in der erwähnten Weise distanziert, bleibt „der Jünger“ offenbar während des ganzen Verhörs nahe bei Jesus (18,15-16).

Später, unter dem Kreuz, ist „der Jünger“ der einzige der Zwölf, der zusammen mit den Frauen nicht von Jesu Seite weicht. Er wird nun sozusagen an Jesu Statt eingesetzt. Jesus bedeutet nämlich seiner Mutter, diesen Jünger als ihren Sohn anzunehmen. Ebenso sagt er zum Jünger, den er besonders lieb hat: «Siehe deine Mutter.» (19,26-27).²⁴ Wir könnten es so verstehen, dass „der Jünger“ an dieser entscheidenden Stelle des Evangeliums zum bleibenden Vermittler des Christusgeschehens eingesetzt wird.²⁵

Dies wird noch unterstützt durch den besonderen Kommentar in 19,35: Betont wird hier, dass ein verlässlicher Zeuge alles über Jesu Tod gesehen hat und dass sein Zeugnis wahr ist, «damit auch ihr zum Glauben kommt».

Als erstes fällt auf, dass die Gestalt des besonderen Jüngers ähnlich unangefochten den Kreuzweg mitgeht, wie der johanneische Jesus selber. Da stehen nicht Ausweglosigkeit und Katastrophe im Vordergrund, wie es bei Petrus beschrieben wird und wie wir es bei Maria von Magdala vermuten, sondern eine ganz besondere Beziehungsqualität, die „den Jünger“ mit Jesus verbindet und ihn trägt. Wobei es genauer darum geht, dass „der

²³ So herausgehoben auch von Zumstein, *Le disciple bien-aimé* 228. Vgl. auch IV. 4.3; Anm. 90.

²⁴ Zumstein geht auf die – vieldiskutierte – Frage ein, was diese gegenseitige Aufnahme bedeuten könnte: «A un premier niveau, le DBA [le disciple bien aimé] et la mère de Jésus forment le noyau de la nouvelle famille instituée par le Christ et à laquelle chaque croyant est appelé à se joindre. A un second niveau, on observera que le DBA prend la mère de Jésus chez lui [18,27b], ce qui pourrait signifier que le dépositaire de la tradition accueille et recueille celle qui symbolise la foi et la disponibilité de l'Israël de Dieu.» (*Le disciple bien-aimé* 229).

²⁵ Was nicht heißen muss, dass das 4. Evangelium Petrus als den Garanten der sich institutionalisierenden Kirche nicht anerkennt. „Der Jünger“ wäre aber erster Vermittler eines tieferen Schauens und Glaubens.

Jünger“ sich von Jesus geliebt und erkannt²⁶ weiss, daran offenbar in keinem Moment zweifelt, und in dieser Liebe Schutz und Sicherheit findet.

Dies wird zur wichtigen Aussage des 4. Evangeliums. In dieser ganz inigen, unverbrüchlichen Beziehung, gibt es offenbar eine Möglichkeit, der Katastrophe zu begegnen und ihrer Zerstörungsmacht ein Stück weit zu entgehen. Wobei in dieser Beziehung doch alles mitvollzogen und auch miterlitten wird. Auch die Nacht des Todes. Es ist ja nicht anzunehmen, dass „der Jünger“ das Leiden und den Tod Jesu ohne eigenen Schmerz miterlebt hätte. Aber so wie Jesus selber dargestellt wird, nämlich als einer, der sich in der Beziehung zu seinem tieferen Lebensursprung geborgen wusste, so wusste sich offenbar auch der „Jünger“ in der vermittelnden Jesusbeziehung aufgehoben und wird es zu seiner besonderen Aufgabe, als Zeuge diese Beziehungskraft auch den anderen „ungläubig Gläubigen“ weiterzuvermitteln – auch Maria und Petrus.

Dies führt zu einer theologischen Zwischenbemerkung: Was sich in der Haltung Jesu wie nun auch in der Haltung „des Jüngers“ als *Souveränität* ausdrückt und an der Passionsrealität zuweilen zweifeln lässt, hat seinen Grund in erster Linie in einer Qualität der *Beziehung*. Die erlebte Beziehung und der in unverbrüchlichem Dialog sich ereignende Kreuzweg sind es, welche dem, was in Erniedrigung und Vernichtung gerät, letztlich *höchste Bedeutung* zu geben vermögen. Daraus wächst erst, wie es klassisch oft formuliert wird, eine Theologie der *Erhöhung*, eine „gloria cruxis“, eine δόξα σταυροῦ. Und nur der Weg über das Versprechen solcher *Beziehung* macht das theologische Reden über eine siegreiche Erhöhung Jesu – wie sie sich im 4. Evangelium darstellt – überhaupt erträglich. Die Erhöhung selbst offenbart sich in der Realität derer, welche das Kreuz erleiden, ja nicht als solche. Grundlage ist allein die Zusage einer rettenden, bedeutungsschenkenden Beziehung.

Anzunehmen ist dabei, dass „der Jünger“ in *dieser Beziehung* doch auch an eine kritische Grenze kommt, dort, wo er selber nicht mehr sehen und erfahren kann, da der Tod ihm die Möglichkeit konkreter Nähe entrissen hat.²⁷ Nun kann er nur noch das Zugesagte *glauben* – und ob er das wirk-

²⁶ Zumstein weist darauf hin, dass im 4. Evangelium „lieben“ und „kennen“ in ihrer Bedeutung nahe beieinander liegen. Es geht also auch um den Jünger, den Jesus in besonderer Weise „erkannte“ (Le disciple bien-aimé 228).

²⁷ Und geht es nicht auch Jesus selber so? – im Moment seiner völligen Selbstentäusserung, das heisst, seinem eigenen Eintreten in die Beziehungslosigkeit des Todes. Das 4. Evangelium nimmt in seiner Beschreibungsart zwar die sich ereignende gloria cruxis vorweg, vermeint damit aber die darin möglicherweise aufgenommene Gottesverzweiflung nicht.

lich kann, ist in dieser Stunde des Karfreitags noch nicht abzusehen. Da muss wohl auch ihm noch etwas entgegenkommen. Auch der in besonderer Weise in der Liebe geborgene Jünger erlebt – so vermuten wir²⁸ – die Todesnacht dunkler Ungewissheit.

In welcher Weise lässt sich nun aber die von uns genannte „psychologische Typologie“, zumindest ansatzweise, mit „dem Jünger“ verbinden – nämlich die narzisstische Prägung?²⁹ Erinnern wir hier noch einmal daran, dass Freud in der unglücklich gelebten Beziehung zwischen narzisstisch veranlagtem, aber noch nicht in sich gestärktem Ich und einer drängend-bedrohlichen Es-Welt einen grundlegenden Faktor erkennt für die innerseelische Unterdrückungsstruktur. Das Ich schafft sich nämlich zum Schutz und Ersatz seiner selbst ein Ichideal, welches schliesslich als Über-Ich zur beherrschenden Instanz der Es-Welt wird, gleichzeitig aber auch das Ich sich unterjocht. Es veranlasst also paradoxerweise der primäre beziehungsweise infantile Narzissmus, da er keine Ichkränkung erträgt, eine umso grössere Schwächung des Ichvermögens.³⁰

Interessant ist aber, dass Freud der narzisstischen Komponente in einem *sekundären* Stadium auch eine heilende Wirkung zuschreibt. Sie ermöglicht dem Ich, die in der Übertragungsliebe sich verschleissenden und verlierenden Kräfte auch wieder ins eigene Innere zurückzuziehen und in diesem Ich-stärkenden und zugleich sublimierenden Vorgang ein neues Verhältnis sowohl zur Es-Welt wie auch zur Aussenwelt zu gewinnen.³¹

Nun ist der folgende Vergleich nur als Versuch einer Annäherung aufzufassen. Er vermag aber doch Interessantes aufzuzeigen. In gewisser Weise scheint uns nämlich das 4. Evangelium sowohl durch eine narzisstisch geprägte Gottvater-Sohn-Darstellung,³² wie auch durch die in narzisstische Innigkeit getauchte Jesus-Jünger-Beschreibung an die Thematik einer sich gegenseitig suchenden Es-Ich Beziehung heranzuführen. Da gibt es offenbar eine Möglichkeit von befriedetem, weltinnerem – auch ein wenig in sich gekehrtem – Zusammensein.³³ Jesus geht insofern

²⁸ Wir hinterfragen dabei wiederum die im Text geschilderte Situation in bezug auf menschliche Erlebnisrealität.

²⁹ Siehe VII. 2.2.1.

³⁰ Siehe VII. 2.2.1.

³¹ Siehe VII. 2.2.1, Anm. 63 (Freud, Narzissmus Bd III 62). Mehr zum primären und sekundären Narzissmus sowie zum Sublimierungsvorgang in IX. 2.2.

³² Immer wieder wird die liebevolle Beziehung zwischen Vater und Sohn betont, z.B.: 3,35; 10,17; 14,31; 17,23.

³³ Dazu gehören im weitesten Sinn die Liebesbeteuerungen zwischen Jesus und den Jüngern, z.B. 13,34; 14,15; 15,17; 17,26. Die johanneische Gemeinde scheint als erstes die *innere* Zugewandtheit zu suchen.

in die Es-Komponente ein, als er ja als Dia-Logosgestalt – das heisst als Ich-Du-Möglichkeit – sich in das Innerste der Wunschwelt senkt. Von dort eröffnet er dem verängstigten Ich eine neue Beziehungsqualität, welche diesem ein vertrauensvolles Zusammenleben mit sich selbst ermöglicht und ihm zugleich die Dimension des anderen, nicht mit Übertragung besetzten Du, vermittelt.³⁴ Das Ich, das in sich Liebe findet und so gestärkt wird, wäre in unserem Fall durch „den Jünger“ dargestellt.

Ebenso verkörpert der Sohn die Beziehung vermittelnde Ich-Du-Komponente Gottes. Gott an sich muss ja dem Menschen in seiner Unergründlichkeit als unheimliche, urgewaltige Eros- und Thanatosmacht erscheinen. Deshalb schafft sich der Mensch auch einen allmächtigen Gegengott, der gleich dem Über-Ich als schützender Helfer die Unberechenbarkeit des Schicksals bezwingen soll – nun aber seinerseits vom Menschen Unterwerfung fordert. Jesus hingegen offenbart einen neuen Zugang zur Urkraft des Lebens – sie ist für ihn „Vater“. Und Jesus vermittelt sich selber als deren innere Beziehungsmöglichkeit, als befreiende Ich-Du-Komponente, die in der göttlichen Urkraft den Wunsch nach dem Wunsch des anderen, die Sehnsucht, erkennen lässt und so auch dem Menschen eigene, bedeutungsvolle Existenzmöglichkeit schafft.

Dies geschieht auch dort, wo die Thanatos-Komponente nun alles in sich zu zerstören scheint und das liebevolle Geliebtwerden deshalb nur noch *geglaubt* werden kann. Es erfordert dies eine gereifte – sekundäre – Narzissmusmöglichkeit; wir könnten hier auch sagen: Es erfordert den *Glauben* an die eigene Existenzbewahrung, auch im Mangel. Doch gehört dies bereits zur vorweggenommenen Osterperspektive. Zu diesem Zeitpunkt des scheinbar völligen Beziehungsabbruchs sind sowohl Jesus wie auch „der Jünger“ auf einen verdunkelten Weg geschickt.

³⁴ Siehe VII. 4. Wir erinnern an die Feststellung Freuds, dass die Bedrohung des Menschen v.a. von innen kommt. Nur eine innere Befriedung ermöglicht auch einen gefestigten Umgang mit äusserer Realität.

2.2 Mörderische Strukturen

Wir haben versucht darzustellen, wie sich der Kreuzweg Jesu auch als Kreuzerfahrung im seelischen Erleben von Menschen auswirkt, die in naher Beziehung zu ihm stehen. Maria fällt durch den Idolverlust in bedrohliche Selbstzerstörung, Petrus zerbricht an seinen eigenen Autoritätsansprüchen, und „der Jünger“ wird an die existentielle Frage herangeführt, ob sein „in naher Beziehung sein“ nur vom sichtbaren Beweis abhängt – und somit jederzeit zerstörbar ist – oder aus der Kraft des Glaubens lebt. Der Kreuzweg Jesu führt also diese Menschen an ihre eigenen Verwundbarkeiten und Schwächen heran, an den Schmerz des Verlustes, das Leiden an der Enttäuschung und an die Bitternis des Verzichts. Und sie bleiben hier stehen, bleiben stehen unter dem Kreuz, verlieren sich in der Nacht.

Wo aber sind die Schuldigen, die Jesus aktiv der Kreuzeserfahrung ausgeliefert haben? Es sind wohl insbesondere diejenigen, welche diesen Weg nicht mitgehen und sich nicht an den Ort eigenen Versagens, eigener Unvollkommenheit und Gottverlassenheit führen lassen. Diejenigen, welche im vornherein im Erstarrten stehenbleiben, und Jesus gerade deshalb den Kreuzesweg nicht ersparen, der doch Mittel sein soll, sie doch noch zu bewegen. Gleichzeitig sind es aber auch diejenigen, welche das, was Jesus aussagt, was er verkörpert und in Bewegung setzt, verhindern und zerstören wollen, weil es sie eben in Frage stellt. So muss Jesus selber aus dem Weg geschafft werden.

Wir könnten deshalb sagen: Es sind Menschen, die jegliches Beziehungs- und Dialoggeschehen mit Jesus ablehnen, die in Ideologie und Selbstgerechtigkeit steckenbleiben. Im Grunde genommen geht es um ein Verhalten, das in allen Menschen zutage tritt, auch in Maria, Petrus und „dem Jünger“. Sie alle ziehen Jesus mit hinein in die Mördergrube ihres Herzens und wollen einem nicht aufgegebenen Ideal zuliebe den wahren, lebendigen, und deshalb verwundbaren Jesus eliminieren. Nur dass die Erwähnten sich dabei gleichzeitig auf ein Erleben *in Beziehung*, einen Weg eigener Erschütterung eingelassen haben und deshalb auch in eine neue Möglichkeit geführt werden – wie wir später sehen.

Demgegenüber verkörpert Judas, wie bereits früher erwähnt, den absoluten Beziehungsbruch, die Beziehungsverweigerung, den Beziehungsverrat.³⁵ Er steht in diesem Sinne auch für das Unpersönliche, für eine in ihrer Dynamik festgefahrene Kausalität. Aus dieser vorösterlichen Perspektive gesehen, sind es nicht nur einzelne Menschen, sondern es ist die Fatalität, das heisst die unabänderliche und deshalb mörderisch gewordene innere

³⁵ Siehe VI. 2.1.1 und 2.1.2.

und äussere (Verhaltens-)Struktur, die Jesus in den Tod reisst. Es ist die dialogunfähig gewordene Gesetzlichkeit. Auf drei Gesichtspunkte wollen wir im Folgenden näher eingehen.

2.2.1 Schriftvollzug als ἀνάγκη³⁶

Die Passionsgeschichte des 4. Evangeliums vermittelt – wir haben es schon mehrmals erwähnt – den Eindruck eines *souveränen* Jesus. Wobei eine zwiespältige Situation auftritt: Seine Souveränität ist nämlich offensichtlich in einen bereits vorausbestimmten Geschichtsablauf eingebunden. An verschiedenen Stellen im Evangelium und insbesondere in der Kreuzigungsszene wird darauf hingewiesen, dass in Jesus sich vollzieht, was in der Schrift bereits vorausgesagt wurde. Es gibt dafür verschiedene Erklärungen. Dass sich alles *schriftgemäss* entwickelt, kann selbst Ausdruck dieser Souveränität sein. Gezeigt wird, dass Jesus als Logosgestalt in einer überzeitlichen Dimension steht und nicht zufällig geschichtlichen Ereignissen überlassen ist. Zudem wird durch den Schriftbezug sein volles Eintreten in die Verheissungen Israels betont. Jesus wird zum legitimierten Grundstein einer sich in ihm erfüllenden und neu öffnenden Geschichtsdeutung.

Wir wollen hier aber versuchen, in noch etwas anderer Weise eine vorösterliche – und später dann auch nachösterliche – Lesart dieses im 4. Evangelium besonders hervorgehobenen Schriftbezugs zu finden. Insbesondere geht es um den Aspekt, dass im 4. Evangelium festlegende *Schriftenlogik* und die *Freiheit des Dia-Logos* in so enge Berührung kommen.

Die Macht der Vergangenheit

Die folgende Überlegung bedingt, etwas aus dem Text herauszulesen, das so dort eigentlich nicht zu isolieren ist, nämlich eine ausschliesslich vorösterliche Sichtweise in einer Beschreibung, die aus nachösterlicher Perspektive entstanden ist. Wiederum ist uns der *hypothetische* Charakter unserer Aussagen bewusst.

Wir gehen davon aus, dass im getreuen Schriftvollzug Jesu (19,24. 28. 36) wie auch im untrüglichen Eintreten seiner eigenen Voraussagen (18,4. 9.11. 32) – aus vorösterlicher Perspektive – eine *deterministische* Komponente zum Vorschein kommt. So wie es vorausbestimmt worden war, muss es auch geschehen; es gibt weder für Jesus, noch für die anderen Akteure, noch für die Ereignisse selbst, die Freiheit einer überraschenden Wende, einer unvorgesehenen Umorientierung. Was hier als geschichtlicher und zugleich menschlicher Determinismus zu Tage tritt, wird zur ἀνάγκη, zum

³⁶ ἀνάγκη: Zwang, Schicksal.

unabänderlichen Lebensschicksal, was auch das Eintreffen der Katastrophe unabwendbar macht.³⁷ Weder die dialogische Logosgestalt, noch die mitinvolvierten Menschen sind fähig, etwas von dieser vorgegebenen Struktur zu durchbrechen, die sich letztlich als Thanatos-Komponente zeigt, und unvermeidlich in den Tod führt. Dahinter steht als eigentlicher Urheber Gott selber, dessen Kelch zu trinken der Sohn nicht verwehren kann, da sein Wille – das heisst seine Determination – mit der Ansicht des Vaters kongruent ist (18,11). In gewisser Weise erscheint Gott hier also selber als Thanatosmacht, als jene inner- und ausserseelische Struktur, die in unbeirrlicher Kausalität das eine aus dem anderen folgen lässt und dem Menschen nicht eigentlich eine Zukunft gibt, sondern nur einen Vollzug des schon längst in ihm und über ihn Beschlossenen. Nicht der Mensch in seinen Entscheidungen ist der Akteur seines Lebens, sondern der einzelne Lebensverlauf unterliegt jener Kausalität, einer inneren und äusseren Herrschaftsstruktur, die ihren Sitz in der Vergangenheit hat und sich als bestimmende Macht der Gegenwart manifestiert.

Diese Sichtweise legt sich insofern nahe, als theologisch nicht „verbildete“ Evangeliumslesende um die Frage nicht herumkommen, was im Passionsgeschehen denn eigentlich die Freiheit und somit Verantwortung der Beteiligten sei, wenn doch alles so kommen muss, wie es bereits vorherbestimmt war. Besonders tritt dies in der Person des Judas zu Tage, der als Täter gleichzeitig Opfer des über ihn Beschlossenen ist. Aber auch die anderen – darunter Jesus selbst – sind von dieser Sichtweise nicht ausgenommen. Diese verhängnisvolle Todesmacht wird im 4. Evangelium auch mit dem Teufel identifiziert. So fährt in Judas Herz der Satan und bewirkt, dass jener vollständig in diese fatale Kausalität gerät (13,2.27). Grundsätzlich ist zu sagen, dass in der menschlichen Kreuzeserfahrung Gott und Teufel sich gefährlich nahe kommen. Das Erleiden eines unausweichlichen, an keiner selbstverantworteten Einwirkung festzumachenden schweren Schicksals lässt das gnädige Gottesantlitz zur grausamen Fratze verkommen.

Möglicherweise ist gerade dies der bitterste Kreuzweg unseres *Dialogos* – gleichzeitig aber auch die äusserste Konsequenz von Inkarnation –, wenn er nun selber in diesen Todesbereich irdischer Realität und Zeitlichkeit eingeht. Es ist eine Realität, die sich dem Dialogischen und damit auch Schicksal-Durchbrechenden ganz verschlossen hat und deshalb in das völlige Auslöschen von Zukunft führt. Insofern begibt sich der Dialogos auch in den Bereich des „Teuflischen“ und wird selber zu diesem Zeitpunkt von der Todeskraft des Fatalen verschluckt.

³⁷ So gesehen erinnert es an die Orakelweisheit, die Ödipus' Lebensschicksal vorausbestimmt hat (siehe VII. 2.1.2).

2.2.2 Es braucht ein Opfer

An den Gedanken eines vorösterlichen Determinismus schliesst sich der Gedanke des Opfers an. Dabei stellen wir als erstes fest, dass das 4. Evangelium im Kreuzesgeschehen keine eigentliche Opfertheologie ersichtlich macht. Zumstein weist darauf hin, dass ein explizites Verständnis von Jesu Tod als Sühneopfer erst im ersten Johannesbrief zum Ausdruck kommt (1,7.9; 2,2; 4,10).³⁸ Dieser Brief, der auch als späterer Kommentar zum Evangelium angesehen werden kann, soll einer doketisch-agnostischen Tendenz in der johanneischen Gemeinde entgegengetreten.

Zumstein schreibt: «Pour échapper à une interprétation docète, la conception johannique de la croix est infléchie dans le sens de la théologie de la grande Eglise où incarnation et expiation vont de pair.»³⁹ Im 4. Evangelium wird zwar durch die Erwähnung von Blut und Wasser, die aus dem Leichnam Jesu hinausströmen (19,34), eine Verbindung zu den Sakramenten (Abendmahl und Taufe) und zu einer wohl bereits existierenden Sühneopferinterpretation der Kirche geschaffen, sie liegt aber nicht unabdinglich in der theologischen Entfaltung des Evangeliums begründet. Dies hat auch unsere eigene Interpretation von Johannes 6 – dem eigentlichen Abendmahlskapitel – gezeigt. Wir sind dort bereits auf den *Satisfactio*-Gedanken eingegangen.⁴⁰

In diesem Zusammenhang muss noch eine weitere Stelle genannt werden. «Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt», sagt ganz zu Beginn des Evangeliumberichts Johannes der Täufer von Jesus (1,29) und setzt Jesus damit in einen besonderen Bezug: Das Kreuzigungsgeschehen wird von allen Evangelisten eng mit dem Ereignis des Passahfestes verbunden. Im 4. Evangelium wird diese Verbindung durch eine zeitliche Verschiebung noch betont, die Passahfeier und Kreuzigung auf den gleichen Tag setzt. Dies legt die Deutung nahe, dass das Opfer Jesu an Stelle der traditionellen Tieropferung, des Passahlamms, tritt. Im 4. Evangelium ist es der Hohepriester Kajafas selber, der die Aussage macht, es sei gut, ein Mensch sterbe für das Volk (11,49; 18,14). Nun wird dadurch zwar unbestreitbar etwas vom Sühneopfergedanken aufgenommen, zugleich wird dieser aber in eine umfassendere Dimension gestellt.⁴¹

³⁸ Zumstein, *L'interprétation johannique de la mort du Christ* 2136.

³⁹ Ebd. 2137. (*Um einer doketischen Interpretation zu entgehen, wird das johanneische Kreuzesverständnis der Theologie der Grosskirche angenähert, welche Inkarnation und Sühneopfer miteinander verbindet.*)

⁴⁰ Siehe VI. 3.1.1.

⁴¹ Siehe dazu auch unsere Bemerkung zur Ritualabneigung des 4. Evangeliums: III. 2.3.1.

Interessant ist nämlich, dass die historische Passaherzählung nicht nur im Bereich des Sühneopfergedankens, sondern auch im Bereich der Thanatosstruktur verstanden werden kann. Eindrücklich geht aus der Passaherzählung hervor, wie doppelgesichtig die Menschen Gott erfahren. Da ist die Grunderfahrung eines befreienden Gottes eng mit der schrecklichen Angst vor einer zu Grunde richtenden, grausamen Macht verbunden. Dies kommt im geforderten Bluttribut zum Ausdruck (Ex.12,12), der eigentlich den Erstgeborenen, das heisst dem Lebenspfeiler und der Zukunft des Volkes gilt, nun aber durch das Opfer eines Lammes ersetzt wird. Im Durchleben dieses unausweichlichen Thanatosaspektes – es braucht ein Opfer! – öffnet sich gleichzeitig die andere Perspektive: Die Möglichkeit von „Exodus“ aus solcher Sklaverei und Tyrannei und die Möglichkeit von veränderter (Gottes-)Sicht als Befreiung. Dies bedeutet: Nicht die Opferung als Sühne ist der Höhepunkt, sondern was sich dahinter auftut.⁴²

Auf Jesus bezogen heisst dies: Die Grundsituation ist auch hier, dass etwas genauso geschieht, wie es sich aus dem Vorhergesagten, das heisst aus der Kausalität des Vergangenen ergibt. Es führt kein Weg daran vorbei. Jesus selbst wird Erleidender, er wird *Opfer* dieser unerbittlichen Herrschaftsstruktur – und indem er es wird, weist er in besonderer Weise auf das Ungeheuerliche solcher Wirklichkeitserfahrung hin. Denn gerade ihm kann nichts als eigene Schuld angerechnet werden, kein eigenes Verursachen führt ihn in das Gewaltsame seines Todes, sondern alles liegt in der Fatalitätsstruktur des menschlich-irdisch Festgefahrenen, und letztlich – wie es im vorösterlichen Dunkel ausschaut – sogar beim „Herr-Gott“ selber.

Hier lässt uns die Karfreitagserfahrung vorerst stehen, wenn auch dahinter sich bereits eine neue Gottessicht andeutet.

⁴² Neben der Passahtradition – auf die wir an dieser Stelle nicht näher eingehen können – wären hier noch andere Traditionsbezüge aufzuführen. So z.B. die Verbindung mit der Aussage über den leidenden Gottesknecht (Jes. 52,13 ff.) oder die Hiobstradition. Diesen Gestalten vergleichbar hält Jesus durch alle Anfechtung und gegen alle sichtbare Evidenz am guten Gott, den er Vater nennt, fest und schafft dadurch aus der Kraft und der inneren Freiheit des Glaubens eine neu zu vestehende Gottesvision. (Was beim leidenden Gottesknecht in der Weise noch nicht der Fall ist. Da bleibt das Gottesbild in gewisser Weise „vorösterlich“, wenn es zum Beispiel heisst: «aber dem Herrn gefiel es, ihm mit Krankheit zu schlagen» [53,10]. Andererseits findet sich bereits hier die Aussage, dass der Leidende die Schuld – das heisst das Thanatos-Verhalten – anderer zum Ausdruck bringt und nicht als Selbstverursacher verurteilt werden kann [53,12].)

2.2.3 Keiner ist unschuldig

Wir können also sagen, dass auch in Jesus die Todesstruktur und das Opfer, das sie fordert, in unübersehbarer Weise zum Ausdruck kommt. In ihm kommt es zum Tragen, und in dem Sinne trägt Jesus auch die Sünde der Welt. Das Passionsgeschehen macht es unabdingbar, dem je eigenen Anteil solcher Tod-Verursachung nachzugehen und zu erkennen: Alle haben daran Anteil.

Gleichzeitig wird in diesem stellvertretenden Zwangs- und Opfertod Jesus ausgesagt, dass nicht der einzelne Mensch die ganze Schuldverstrickung selbst tragen muss – da kein Mensch sie tragen kann. Wer es aber trägt, liefert sich, für alle sichtbar, der Hoffnungslosigkeit aus. Er oder sie werden dadurch zu Märtyrern – zu *μάρτυρες*, das heisst in dieser ersten Sichtweise: zu Zeugen todverursachender Realität. Jesus selbst geht an der Destruktivität, die jeder Thanatosstruktur inhärent ist, zu Grunde.

Wenn auch nicht die Schuldverstrickten entsprechend ihrer Verstrickung selber sterben, so bleibt doch alles finster und ohne Zukunft.

2.3 *Ecce Homo – Ecce Deus: Der bittere Kelch*

«Tout au long de la Passion, le Christ est resté le souverain et le vainqueur, jamais atteint par la souffrance ou le désespoir», schreibt Zumstein.⁴³ Vor den Augen der Welt erscheint Jesus aber als einer, der tatsächlich den Weg des Verlierers geht. Seine Verhaftung, das öffentliche Verhör und die Folterung und schliesslich sein Tod am Kreuz lassen für diejenigen, die es miterleben, keine andere Sicht zu.⁴⁴ Es liegt darin, so Zumstein, das Paradoxe des Kreuzigungsgeschehens: Was vor der Welt als Leidensweg und klägliche Niederlage erscheint, ist in der Sichtweise johanneischer Theologie doch gerade Sieg über die Welt, die Souveränität zeigt sich ausgerechnet im bedrängendsten Ereignis. Zumstein weist in der Folge darauf hin, dass dieses Paradox sowohl in doketischer wie auch in inkarnatorischer Sichtweise verstanden werden kann, wie spätere Auseinandersetzungen in der johanneischen Gemeinde belegen.

Geht es um die inkarnatorische Variante, die durchgehend unsere eigene Lesart bestimmt, müssen wir hier noch einen Schritt weitergehen. Während Zumstein die paradoxe Darstellungsweise der Kreuzigungserfahrung aus der historischen Situation der johanneischen Gemeinde begründet, die selber

⁴³ Zumstein, *L'interprétation* 2135. (*In der ganzen Passionsgeschichte ist Christus souverän und als Sieger aufgetreten; in keinem Moment hat ihn Leiden oder Verzweiflung berührt.*)

⁴⁴ Ebd. 2136.

in einer äusserst kritischen Situation gewesen sei und deshalb einer überwindenden und in gewisser Weise souveränen Glaubensperspektive bedürft hätte,⁴⁵ verbinden wir hier die „souveräne Perspektive“ mit der in gewissem Sinne unhistorischen, aber in jedem (individuellen) Glaubenserleben doch realen nachösterlichen Sichtweise. Zu dieser gehört aber unabdinglich, dass im vorösterlichen Erleben Jesus selbst ein Leidender und auch Versagender war. Nur so kann Ostern in der wirklichen Lebensrealität menschlicher Not und Ausweglosigkeit greifen.⁴⁶ Und wir meinen, dass es zumindest nicht ganz von der Hand zu weisen ist, dass das 4. Evangelium – ohne explizit darauf einzugehen –, dieses wirkliche Leiden Jesu auch zum Ausdruck bringt. Ohne Zweifel ist es durchdrungen von (nach)österlicher $\delta\acute{o}\xi\alpha$ – als bleibende *Bedeutung*. Es ist aber doch für die in tieferer Weise Hörenden und Mitgehenden ganz präsent.⁴⁷

Beispielhaft steht dafür das „Ecce homo“ – „da seht den Menschen“ – in der Verhörscene vor Pilatus(19,5). Jesus, der „König“, wird als gefolterte, verspottete Gestalt den Menschen vorgeführt, als Gestalt der Klage und Anklage. Die an sich „königliche“ Möglichkeit des Menschen wird so in ihrem tiefsten Versagen und ihrer unendlichen Machtlosigkeit gegenüber einer zerstörerisch um sich greifenden Thanatosstruktur dargestellt. Ein nicht wirklich selber daran und darin leidender Jesus wäre nichts anderes als eine zutiefst zynische Gestalt, sein Auftritt wäre nun seinerseits teuflisches Verlachen solch menschlicher Katastrophe. Souveränität wird deshalb hier selber zum Paradoxon, indem sie ins Erleiden und Versagen hineingeht, sich diesem aussetzt und so in der schlimmsten menschlichen Erfahrung – die am Kreuz ihren Tief- und Höhepunkt findet – zur unverbrüchlichen Verbündeten wird.

Indem Souveränität aber selber in gebrochener und neu zu deutender Weise erscheint, stellt sich zum „Ecce homo“ auch ein „Ecce Deus“. Denn hier wird es noch einmal ganz deutlich: Bleibt Gott als menschliche Wunschprojektion in „souveräner Allmächtigkeit“ bestehen, so erweist er sich als unerbittliche Macht der Grausamkeit, als Bundesgenosse teuflischen Hohns und fataler Zerstörung.

Ist er aber Kraft des Lebens und der Liebe, so wird er im Kreuzigungsgeschehen selbst zum Versagenden. Er erweist sich als einer, den die Menschen nicht zu fassen und zu verstehen wissen, weil er ihnen so nahe ist –

⁴⁵ Ebd. 2136.

⁴⁶ Beispiel dafür ist die – nachösterliche – Haltung von Thomas: Nur wenn das Leiden Jesu echt war, Thomas also die Wunden auch am Auferstandenen greifen kann, ist auch für ihn die Auferstehung, als Neuanfang, von Bedeutung (20,24ff.).

⁴⁷ Es gibt auch eine besondere Intimität des Leidens, das gegenwärtig ist, auch wenn es nicht ausgesprochen wird.

und damit so weit entfernt von ihrem eigenen Gottesidol. Gott selber wird in der Gestalt Jesu geißelt, verhöhnt und später ans Kreuz geschlagen. In der vorösterlichen Sichtweise trinkt Jesus tiefer und tiefer den Kelch der Gottesverzweiflung. «Mich dürstet», sagt er ganz am Schluss am Kreuz. Und was er zu trinken bekommt ist bitterer Essig.

In dieser Stunde schmeckt Jesus bitterste Versagung und hat nur die Todesnacht vor sich.

3. Die Wandlung

Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien. C'est votre âme que je vous achète. Je la retire aux pensées noires et à l'esprit de perdition, et je la donne à Dieu.
(V. Hugo, *Misérables*)

Mit der Kreuzigung, dem Tod und der Grablegung Jesu ist die Geschichte eigentlich zu Ende. Das historisch Nachweisbare führt darüber nicht hinaus. Erst jetzt aber beginnt jene Erzählung, die eigentlich die Sicht des Ganzen bestimmt: die Ostergeschichte. Im Vergleich mit den Synoptikern erzählt das 4. Evangelium besonders grosszügig Auferstehungserlebnisse und räumt der Osterperspektive eine zentrale Bedeutung ein.⁴⁸ Die Gesamtgestaltung des Evangeliums legt nahe, dass einerseits der Prolog als *Vorschau* und andererseits die Ostererzählungen als *Rückschau* betrachtet werden können.⁴⁹ Das heisst: Sowohl Prolog wie auch Auferstehungserzählungen beziehen sich auf das ganze Evangelium und bestimmen sozusagen eine *Grundsicht*, die zur eigentlichen Sichtweise der im einzelnen dargestellten Ereignisse wird.

Hatte dabei laut Aussage des Prologs der Logos in seiner inhärenten Sehnsucht (1. Logosqualität) das Werden von Existenz überhaupt erst ermöglicht, was sich dann in jenem affirmativen „Ich bin-Du bist“ (2. Logosqualität) ausdrückte, so öffnen die Ostergeschichten ihrerseits nochmals eine neue Interpretation und Qualität des in der vollzogenen Existenz bereits Geschehenen. Es handelt sich also nicht einfach um neue Geschichten, sondern um eine neue Sicht auf das bereits Vergangene und zum Faktum Erstarrte. Und dieses Faktum ist eine üble Geschichte. Die Todesstruktur hat die Überhand gewonnen. Sie hat die Gestalt des Lebens, die Kraft des Dia-Logos zerstört und in sich begraben. Die Sehnsucht des Schöpferischen, die Affirmation des Existentiellen haben der Macht des Ver-Nichtenden und Ver-Neinenden nicht Stand gehalten. Die Menschen müssen sich ohne Ausnahme dieser zerstörenden Komponente zugehörig erkennen. Sie sitzen vor einer verschlossenen Zukunft.

Und da ist es nun Maria aus Magdala, die den entscheidenden Schritt tut. Sie will noch einmal gehen und nachsehen – hineinsehen in das Geschehene, wenn auch sie in keiner Weise dahinter sieht und noch kein

⁴⁸ Es wird dabei allgemein angenommen, dass dem 20. Kapitel ein später hinzugefügtes 21. Kapitel folgt. Wir gehen hier vom gesamten Text als *Wirkungstext* aus.

⁴⁹ Vgl. auch Zumstein, der von einer „relecture créatrice“ spricht, die sich aus der Ostergewissheit (*certitude pascale*) für das bis zum Kreuz Geschehene ergebe – was seinerseits aktuelle „Kreuzeserfahrungen“ der johanneischen Gemeinde in neuem Licht erscheinen lasse (*Mémoire et relecture pascale* 169).

Licht ihr den Weg weist. «Am ersten Tag der Woche kommt Maria frühmorgens, während es noch dunkel ist, zum Grab (20,1).» Mit diesem Satz beginnen die Ostergeschichten. Etwas bewegt Maria, diesen Schritt zu tun. Und dieser Schritt – an den Ort des Vergangenen – wird zum Hoffnungsschimmer, dass der Dia-Logos doch nicht endgültig „aus der Welt“ geschafft ist.

3.1 *Drei Geschichten der Auferstehung*

In der Folge wenden wir uns drei Ostererzählungen zu, welche Auferstehungserfahrungen von Maria, Simon Petrus und dem „Jünger“ beschreiben. Wir nehmen also die drei unter dem Kreuz gestrandeten „typologischen Geschichten“ wieder auf und versuchen nun das Ostererlebnis in den bereits beschriebenen seelischen Kontext zu setzen. Die Ostererfahrung auf der persönlichen Ebene zu erfassen, legt uns der Evangeliumstext besonders nahe. Es entspricht seiner eigenen Darstellungsweise, deren Grundelement die Begegnung ist. War beim Kreuzigungsgeschehen ein strukturell-dogmatischer Zugang auf Grund der unterschwelligeren Thanatosstruktur zumindest denkbar, so wird dies bei der Auferstehung völlig unmöglich. Es kann keine Osterdogmatik, sondern nur Ostererzählungen geben, denn Ostern geschieht und ereignet sich immer in völliger Freiheit des strukturell und kausal Vorgegebenen. Dass diese Freiheit tiefere Wirklichkeit ist, darin manifestiert sich gerade Ostern.

3.1.1 *Maria aus Magdala: Verlust und Freiheit*

Überlegungen zu Joh 20, 11-18:

«Maria aber stand aussen am Grab und weinte. Während sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab. Und sie sieht zwei Engel in weissen Gewändern dort sitzen, wo der Leib Jesu gelegen hatte, den einen beim Haupt, den anderen bei den Füßen. Und sie sagen zu ihr: Frau, was weinst du? Sie sagt zu ihnen: Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiss nicht, wo sie ihn hingelegt haben. Als sie dies gesagt hatte, wandte sie sich um. Und sie sieht Jesus dastehen, sie wusste aber nicht, dass es Jesus war. Jesus spricht zu ihr: Frau, was weinst du? Wen suchst du? Weil sie meint, es sei der Gärtner, sagt sie zu ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, sag mir, wo du ihn hingelegt hast, und ich will ihn holen. Jesus spricht zu ihr: Maria! Da wendet sie sich um und sagt auf hebräisch zu ihm: Rabbuni, das heisst Meister. Jesus spricht zu ihr: Rühre mich nicht an! Denn noch bin ich nicht hinaufgegangen zum Vater. Geh aber zu meinen [Schwestern und] Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Maria aus Magdala geht und berichtet den Jüngern: Ich habe den Herrn gesehen, und dass er dies zu ihr gesagt habe.»⁵⁰

⁵⁰ Aus: Zürcher Bibel, Zürich¹⁹ 1987 und 1997.

Wir haben Maria unter dem Kreuz zurückgelassen, gefangen im Gefängnis ihrer Schwermut.⁵¹ Doch nicht ganz. Sie vermag zumindest bis zum Grab zu gehen und tut damit eigentlich einen ersten Schritt der Trauer, der Verarbeitung. Sie will den, welchen sie verloren hat, sehen – auch wenn er tot ist. Maria stellt sich damit ein Stück weit der Realität.

Es führt sie allerdings noch mehr ins Unglück. Denn was sie sieht, ist der weggerollte Stein. Sie muss zur Kenntnis nehmen, dass dahinter das Grab leer ist. Wollte sich Maria in gewisser Weise noch an den Toten klammern, um so doch noch etwas vom Verlorenen zur Verfügung zu haben, so ist sie nun mit der ganzen Radikalität des Verlustes konfrontiert.

Maria beginnt zu weinen und meint, selber in der dunklen Gruft versinken zu müssen. Indem sie aber weint, harrt sie aus, rennt dem Ort ihrer Trauer nicht davon. Da beginnt aus der Tiefe der Gruft mit einem Mal etwas zu leuchten. Verstehen wir es hier auch als inneres Bild: In der finstern, leer empfundenen Seele der Maria leuchtet ein Licht auf. Es brennt aus der Flamme, die Jesus schon früher dort zu entfachen vermochte. Es ist der glimmende Docht, der aber durch das künstliche Gleissen des Idols nie so richtig zur Geltung kam. Es ist das Licht des *Dia-Logos*, das der Tod nicht auszulöschen vermochte und das nun die Gestalt einer Frage annimmt: «Was weinst du?», fragt die Stimme des Engels – in der dunklen Seelengruft der Maria. Es gibt Maria die Möglichkeit, sich ihrerseits auszusprechen und ihrer Verzweilung Gestalt zu geben. «Sie haben meinen Herrn weggenommen und ich weiss nicht, wo sie ihn hingelegt haben», antwortet sie.

Was nun geschieht, ist nicht spektakulär. Aber Maria bekommt die Kraft, sich umzuwenden. Ein erstes Mal. Etwas in ihrer Erstarrung – ihrer Fixierung auf diese schwarze Gruft – beginnt sich zu lösen. Sie macht sich, wenn auch immer noch ganz in ihrem Verlust gefangen – auf den Weg. Eine erste Erfahrung von Auferstehung ist es. Maria erfährt Christus als eine Kraft der Umkehr, der inneren Bewegung.

Sie macht sich auf den Weg – weg vom Grab – aber sie ist dabei noch blind. Hastet vorbei an dem, der da vor ihr steht – der Gärtner, denkt sie –, denn sie sucht ja nur den einen. Den Verlorenen, den Toten. Da ruft sie eine lebendige Stimme – ruft sie beim Namen: Maria!

Und Maria merkt in diesem Augenblick: Es hat keinen Sinn, noch länger dem Toten nachzurennen, die Stimme des Lebendigen ist es, die mich ruft. Und wieder, ein zweites Mal, bekommt sie die Kraft, sich umzuwenden – sich dem, der sie gerufen hat und sie erwartet, zuzuwenden. Wieder macht Maria eine Erfahrung von Auferstehung. Sie erfährt Christus, den Auferstandenen, als Stimme lebendiger Begegnung.

⁵¹ Siehe 2.1.1.

Ganz frei ist sie dabei allerdings noch nicht. Wir stellen uns nämlich vor, dass sie sich jetzt auf diese Gestalt, diesen Menschen ihr gegenüber, stürzen will. Weil sie glaubt – in dieser Gestalt – ihren früheren Jesus wiederzuerkennen, wiederzuhaben. Hat sie ihn einmal verloren, will sie ihn nun um so mehr für sich behalten, und nicht mehr loslassen. Doch der Auferstandene antwortet ihr: „Rühr mich nicht an, halt mich nicht fest!“⁵²

Maria ist brüskiert, sie fühlt sich zurückgewiesen. Doch hilft ihr die Distanz, noch einmal hinzusehen. Und jetzt wird sie gewahr, wie sehr sie im Gegenwärtigen das Vergangene sucht.⁵³ Sie steht vor dem eigenartigen Widerspruch, dass Christus für sie zwar wiedergefundene Wirklichkeit ist – und doch in der Weise, wie sie ihn besessen und benützt hat, für immer verloren bleibt. Verlust und neue Begegnungsmöglichkeit treffen in der Gestalt des Auferstandenen aufeinander. Es ist eine Gestalt, die mit ihr den Weg des Verlusts und des Vergangenen geht – als ihren eigenen Kreuzweg – und sich doch nicht über ihre Zukunft legt. Weil in dieser Gestalt selbst die Möglichkeit des Zukünftigen lebt. Noch einmal, ein drittes Mal, bekommt Maria die Kraft, sich umzuwenden, sich neu auszurichten. Noch einmal macht sie die Erfahrung von Auferstehung. Sie erfährt Christus als die Stimme, die ihr selber einen neuen Weg ermöglicht. Das Evangelium beschreibt es als Weg der Verkündigung. Sie soll gehen und ihren Brüdern (und Schwestern) die gute Nachricht erzählen – ἀγγέλλειν (20,18). Maria wird zur ersten Osterbotin.

Wandlung, Umkehr, Auferstehung hat sich für Maria in dem Sinn ereignet, als ihr bewusst wird, dass sie mit dem Vergangenen, dem Verlorenen und sich Versagenden leben kann. Das Vergangene *ist* vergangen, weil es an Ostern in neuem Licht, in neuer *Be-Deutung* erscheint, und ihr Leben gerade daraus die Freiheit wirklicher Zukunft gewinnt. Christus selber ist ihr durch solchen Tod und solche Auferstehung voraus gegangen.

Maria erlebt darin auch eine Befreiung von Schuld. Sie ist davon befreit, ihr Gegenüber in die eigene, ausweglose Thanatosstruktur zu zwingen – bis zu dessen Zerstörung. Weil sie bereit ist, sich umzuwenden, noch einmal nachzusehen, neuzusehen, macht sie die Ostererfahrung: Das „andere“ trägt in sich die Kraft der Auferstehung – und findet in ihr selbst zu neuem Leben.

⁵² Das „Μη μου ἅπτου“ wird gewöhnlich mit „Rühr mich nicht an (Noli me tangere)“ übersetzt. Schnackenburg (mit Verweis auf Blass-Debrunner-Rehkopf §336.3) weist darauf hin, dass der vermeinte Imperativ praesens durativen Charakter haben kann – also auch einer durativen Handlung (in diesem Fall dem „Festhalten“) entspricht (Schnackenburg, Johannesevangelium 376).

⁵³ Was hier in grosser Kürze dargestellt wird, lässt sich auch in viel längerer Zeitdauer denken.

3.1.2 Simon Petrus: Enttäuschung und Liebe

Wie hat Ostern Simon Petrus erreicht? Wir erinnern uns, dass er nach der Verleugnung im Dunkel der Nacht verschwand. Als erstes ist ihm die Nachricht von Maria zu Ohren gekommen, dass der Stein nicht mehr vor dem Grab sei. Etwas ist dort also ins Rollen gekommen und setzt nun seinerseits Petrus wie auch „den Jünger“ in Bewegung (20,1ff.). Die beiden laufen und rennen zum Grab. Während „der Jünger“ als erster dort ankommt, ist es Petrus, der zuerst in die Gruft hineingeht und dort die zurückgelassenen Leinenbinden findet.

Auch bei Petrus zeigt sich also eine Bereitschaft, die erlittene und mitinszenierte Katastrophe nicht als letztes gelten zu lassen. Zwar braucht er den Anstoss Marias, wird dann aber – so stellen wir uns vor – noch so gerne selber aktiv und hofft wohl insgeheim, dass die Dinge sich doch noch arrangieren und er aus der Verleugnung in eine Bestätigung seiner Erwartungen und Wünsche findet.

Was er dann vorfindet, ist aber wiederum enttäuschend, wirft ihn zurück in die bereits erlittene Erschütterung. Da ist nichts Spektakuläres geschehen. Petrus trifft nicht auf einen strahlend-siegreich auferstandenen Helden. Weder im Grab Jesu, noch in sich selber. Alles bleibt leer. Enttäuscht, dahinter verzagt, geht er den Weg zurück, schliesst sich ein mit den anderen Jüngern.

Es folgt dann die Erzählung vom Auferstandenen, der mitten unter die Jünger tritt, mit den Worten: «Friede sei mit euch!» (20,19ff.). Auch Petrus ist dabei – doch ist er wirklich empfänglich dafür? Er erfährt Ostern, wird es aber noch tiefer begreifen müssen. Wir stellen uns vor, dass noch nicht wirklich Friede einkehrt in seinem Herzen. Was er sich und wohl auch Jesus als enttäuschend und auch als Verschuldung vorhält, vermag er noch nicht loszulassen (20,23).

Eine weitere Begegnung mit dem Auferstandenen wird am See Tiberias geschildert (21,1ff.). Petrus ist mit anderen Jüngern zum Fischfang unterwegs, da erkennt „der Jünger“ in der beratend helfenden Gestalt am Ufer den „Herrn“. Er sagt es Petrus und dieser stürzt sich in gewohnt stürmischer Manier vom Boot ins Wasser, um schneller und unmittelbarer als die anderen beim „Herrn“ zu sein. Vielleicht treibt ihn die Sehnsucht, doch noch das von ihm Erwünschte zu erleben?

Was nun stattfindet, ist in gewisser Weise eine Reinszenierung der Verleugnungsszene. Wieder findet man sich rund um ein Kohlenfeuer (21,9; vgl. 18,18). Das miteinander geteilte Mahl erinnert dabei an eine – auch diesmal nicht ritualisierte – Abendmahlsfeier. Und nun kommt es zum entscheidenden *Dialog* zwischen Petrus und dem Auferstandenen. Dreimal stellt dieser Petrus dieselbe Frage: «Liebst du mich (mehr, als diese mich

lieben)?» Dreimal bekommt dadurch Petrus die Gelegenheit, was einst in eine Verleugnung mündete, jetzt in affirmativer Weise zu beantworten.⁵⁴ Macht es ihn dabei traurig, dass der Auferstandene mehr als einmal nach seiner Liebe fragt (21,17), ermöglicht es ihm gleichzeitig, der eigenen Trauer zu begegnen: Nämlich dass er selber in der erlittenen Enttäuschung die Liebe, die ihn mit Jesus verbindet, vergessen konnte. Diese Liebe ist es, welche der besondere *Dialogos* neu zu wecken vermag. Und weil sie durch Enttäuschung und Scheitern hindurch musste, erweist sie sich als echt. Petrus findet dadurch zum wirklich tragenden Fundament in seinem Leben. Nicht der Fels äusserer Macht und Autorität ist es, sondern allein das Fundament der Liebe, die, auch wenn sie das Scheitern kennt, nicht vergeht. Darauf kann nun auch seine Nachfolge aufbauen. Der Auferstandene weist ihm seinen Weg – nicht als einem souveränen Helden, sondern als einem, der sich selber, aus der Qualität der Liebe, hinzugeben vermag. Petrus wird der Nachfolge fähig. Zwar ist er nach wie vor der Alte, wie gleich das Folgende zeigen wird, wo er bereits wieder mit „dem Jünger“ rivalisiert (21,20ff.). Dennoch hat er aus der Desillusionierung zur Liebe gefunden und hat darin das Eigentliche seines Lebens neu erkannt.

Wandlung, Umkehr, Auferstehung bedeutet also für Petrus, die eigene Unsicherheit nicht durch Kampf im Sinne von Konkurrenz- und Machtstreben zu verdecken und im Erfolg auf dieser Ebene auch nicht seinen Gott beziehungsweise Götzen zu suchen. Was von Bedeutung ist, ist allein die Liebe – und diese vermag ein neues Licht auf das bereits Vergangene und scheinbar Verworfenen zu werfen. Weil Liebe auch in der Verleugnung und im katastrophalen Untergang mitanwesend war – indem Christus durch seine eigene, liebende Hingabe Anteil nahm – wird Petrus eine neue Sicht des Vergangenen und ein wirklich neuer Anfang möglich. Er erlebt darin auch eine Befreiung von Schuld.

3.1.3 „Der Jünger“: schöpferischer Glaube

Wir hatten „den Jünger“ im vorösterlichen Geschehen in gewisser Hinsicht vom Katastrophalen ausgenommen. Er war auch im Kreuzgeschehen in tragender Verbindung zu Jesus geblieben.⁵⁵ Trotzdem ist auch dieser Jünger vor eine grosse Herausforderung gestellt. Vermag er dieser Verbindung auch in der Abwesenheit Jesu die Treue zu halten – und so dem schöpferischen *Dia-Logos* über den Tod Jesu hinaus Lebendigkeit zuzutrauen? Dies erst würde ihn zum eigentlichen *Glaubenszeugen* machen, als einer, der die

⁵⁴ Auch hier geschieht also „Wort-Umkehr“ (vgl. Anm. 1).

⁵⁵ Siehe 2.1.3.

Präsenz des anderen nicht als unmittelbare Erfüllung und Bestätigung braucht, sondern sie hinausglaubt in die Welt, so dass deren Wirklichkeit in vielfältiger Weise wirksam wird.

Das 4. Evangelium gibt zur Annahme Anlass, dass „der Jünger“ im Osterereignis tatsächlich zu solcher Glaubensqualität findet. Als erstes lässt auch er sich von der Nachricht Marias bewegen, nämlich dass der Stein nicht mehr vor dem Grab liege und der Leichnam Jesu verschwunden sei. Mit Petrus – wenn auch etwas schneller – eilt er zum Grab (20,1ff.), dort lässt er diesem den Vortritt, nachdem er selbst einen Blick hineingetan hat. Petrus kommt es zu, die Tatsachen festzustellen: Zurückgeblieben sind nur das Schweisstuch und die Leichenbinden, – die zur leeren Larve gewordene Todeshülle. Nun tritt auch „der Jünger“ in die Gruft und er sieht nicht nur die geheimnisvolle Abwesenheit des Leichnams, sondern er „erglaubt“⁵⁶ darin die Anwesenheit der auferstandenen Gestalt Christi (20,8).

Diese Glaubenserfahrung – Glaubenshaltung – „des Jüngers“ ist eigentlich die erste und entscheidende Auferstehungsaussage des 4. Evangeliums. «Selig, die nicht sehen und glauben», sagt der Auferstandene später zum zweifelnden Thomas (20,29). Allerdings muss dieser Glaube in der konkreten Situation und Geschichte der einzelnen Menschen Gestalt annehmen. Auch an Ostern ist Inkarnationsgeschehen nötig. Während „der Jünger“ und Petrus vorerst ohne konkrete Verkündigungsmöglichkeit wieder zu den anderen Jüngern zurückkehren (20,10), wird Maria auf Grund ihrer Begegnungserfahrung zur ersten Evangelistin. An die – an sich grundlegende – Glaubensbereitschaft „des Jüngers“ schliesst sich hingegen der widersprüchliche Satz: «Noch verstanden sie die Schrift nicht, dass er von den Toten auferstehen müsse (20,9).»

Die Bedeutung des *Glaubens* wird in der Folge an der Person „des Jüngers“ noch weiter vertieft. „Der Jünger“ glaubt in besonderer Weise dort, wo die anderen sehen und doch nicht sehen – also in der vermeintlichen Abwesenheit. Dies bringt die bereits erwähnte Erzählung vom wunderbaren Fischfang zum Ausdruck. Die Jünger sind auf den See Tiberias gefahren, um zu fischen, doch sie fangen nichts. Da erkundigt sich eine Gestalt am Ufer nach ihrem Mangel (21,5) und heisst sie das Netz noch einmal, und zwar auf der rechten Seite, auszuwerfen. Als sie es von dort wieder einziehen, ist es voller Fische. „Der Jünger“ ist es nun, der in dieser zur Wende führenden Begegnung – welche die Möglichkeit in sich trägt, dass ein leerer Fischzug sich in eine volle Ausbeute verwandelt – die Gegenwart des Auferstandenen erkennt. «Es ist der Herr», sagt er zu Petrus, worauf auch dieser zu glauben vermag (21,7).

⁵⁶ Siehe VII. 4.1, Anm. 144.

In der Person „des Jüngers“ hat sich also unmittelbares Beziehungsbedürfnis in die kreative Möglichkeit von Beziehungsglauben verwandelt. Es bedeutet, dass nicht mehr der primär narzisstische Wunsch im Vordergrund steht, ganz eins mit dem anderen – also mit Jesus – zu sein und diesen nur für sich zu *haben* wie auch in ihm sich eigene *Vollkommenheit* zu bewahren. Die Abwesenheit Jesu führt „den Jünger“ in die Möglichkeit des sekundären Narzissmus, indem das Ich aus der Versagung nun zu sich selber findet. Es vermag sich seiner von Anfang an in einer Qualität der Beziehung geborgenen Realität anzuvertrauen und kann auch dem anderen, als wirklichem Gegenüber, Raum und Existenz geben. In der abwesenden und dennoch *erglaubten* Gegenwart des Auferstandenen selbst liegt deshalb die Kraft der Wandlung, liegt schöpferische Neuwertung.⁵⁷ Naheliegend ist, dass der Auferstandene mit den Jüngern vom gewonnenen Fisch isst (21,12-13) und damit sich selbst mit dieser schöpferischen Speise in Verbindung setzt, das heisst, sich als solche Speise einsetzt.

Einleuchtend ist auf diesem Hintergrund, dass wir im „Jünger“ den – wenn auch fiktiven – Verfasser des Evangeliumstextes sehen.⁵⁸ Der niedergeschriebene Text ist ja in sich selbst Bewältigung von Abwesenheit, indem er dem Schreibenden wie auch einem grossen Kreis von Lesenden und Hörenden über eine historisch personelle Verbindung hinaus gegenwärtige Wirklichkeit eröffnet – in der Dimension des Glaubens. Im schöpferischen Prozess des Schreibens – und es wird im 4. Evangelium besonders deutlich, dass es dabei um mehr geht, als um ein akribisches Notieren von Fakten – sowie in der gläubigen Textaufnahme und Deutung wird Wirklichkeit erzeugt, auch wenn diese vordergründig abwesend ist.

Ziehen wir diesen Gedanken weiter, so wird „der Jünger“ in gewisser Hinsicht zum Repräsentanten des Künstlers, des schöpferisch-kreativen Menschen, der in seinem eigenen Mangel⁵⁹ das Netz auswirft und gerade dort die eigentliche Fülle entdeckt. Er erlebt die Möglichkeit neuschaffender Gestaltung als Beziehungsverwirklichung⁶⁰ – von Auferstandenem zu

⁵⁷ Laut C. Dietzfelbinger ist deshalb – aus johanneischer Sichtweise – auch jeder *Glaubende* «originaler Osterzeuge, weil jedem Glaubenden der Auferstandene in seiner Wirklichkeit erscheint» (Johanneischer Osterglaube 71).

⁵⁸ Siehe IV. 2.1.3.

⁵⁹ Was gleichgesetzt werden könnte mit einer primär-narzisstischen Kränkung.

⁶⁰ Wir setzen bewusst statt des gängigen Wortes „Selbstverwirklichung“ den Ausdruck „Beziehungsverwirklichung“. Es entspräche einer sekundär-narzisstischen Befindlichkeit. In einer schöpferisch sich verwirklichenden Existenz stehen Ich und Du in gegenseitigem Verhältnis bzw. es gibt keine Selbstverwirklichung ohne Du, ohne Gegenüber. In diesem Sinne geht es um *Beziehungsverwirklichung*.

Auferstehendem. Dies kann wiederum nur dann geschehen, wenn es diese Möglichkeit von Fülle – oder anders gesagt die Wirklichkeit von Wandlung, Neuwerden und von Auferstehung gibt, als Wirklichkeit des Glaubens. Glaube selbst erweist sich als die geschenkte Kraft des Kreativen, die aus vordergründiger Abwesenheit, aus der Nicht-Existenz – wir könnten auch sagen, aus *vorherrschender* Thanatosstruktur –, lebendige, struktur-durchbrechende Gestalt werden lässt. *Dia-Logos*.⁶¹

Bemerkenswert ist der Umstand, dass nicht nur der Auferstandene, sondern auch „der Jünger“ als eine aus der Abwesenheit zu *erglaubende* Gestalt auftritt. Die Frage bleibt wie gesagt offen, ob es diesen so verdeckt gehaltenen „Jünger“ als historische Figur wirklich gegeben hat. Wichtig ist eben nur, dass er der Möglichkeit des Glaubens Wirklichkeit verschafft – deshalb Evangelist ist – und sich gerade in seiner Anonymität als wegweisende Identifikationsfigur anbietet. Wirklichkeit erlangt er dort, wo sich in seine Abwesenheit die Gegenwart des Glaubenden selbst setzt, seinerseits nun im *Dialog* mit dem Auferstandenen.

Ob in diesem Zusammenhang auch das Rätselhafte um den Tod „des Jüngers“ eine mögliche Erklärung findet? Im Evangelium wird nämlich berichtet, der Auferstandene habe zu Petrus über „den Jünger“ gesagt: «Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?» (21,22). Darauf habe sich die Rede verbreitet, dass „der Jünger“ nicht vor Jesu Wiederkunft sterben werde. Er ist aber offensichtlich gestorben und Jesus noch nicht im erwarteten Sinne wiedergekommen (21,23). Was sollte dann aber die Aussage Jesu bedeuten? Es könnte auch hier darum gehen, dass aus der vermeintlichen *Abwesenheit* sowohl des Auferstandenen wie auch seines Glaubenszeugen sich bleibend deren erglaubte *Gegenwart* vermittelt – im Text –, bis dass die Zeit sich erfüllt.

Dies gibt uns auch einen Hinweis, was Umkehr, Neuwerden, Auferstehung im Leben des Jüngers bedeutet: Es ist Thanatos, Vernichtung, Beziehungsabbruch durchbrechender Glaube und damit Neu-Schöpfung – als radikale Verwandlung des Vergangenen.

Miteinher geht, dass ein in sich gefangenes und an unglücklich vermittelte Eigenzuwendung verlorenes Ich⁶² in neue Beziehungsqualität gesetzt

⁶¹ Erinnerung sei hier an die Prozesstheologie, die das eigentlich „christliche Element“ in der stets neugegebenen Möglichkeit einer kreativen Transformation sieht. Und dies sowohl im persönlich- biographischen wie auch kosmisch-naturgesetzlichen Bereich (siehe auch IV. 4.4, Anm. 108).

⁶² Was dem unter 2.1.3 erwähnten primär-narzisstischem Bedürfnis entspricht.

wird. Als Es-verbundenes,⁶³ glaubend schöpferisches Zentrum, bekommt es eine auch nach aussen sich vermittelnde, wirkliche Zukunft.⁶⁴

3.2 Die Wortkraft des Evangeliums – als Dia-Logik

Was wir an drei Beispielen als mögliches Ostergeschehen dargestellt haben, bedarf noch einer ergänzenden Bemerkung. Es soll nämlich nicht der Eindruck entstehen, als sei hier von einem linearen Geschehen die Rede und als wären Maria, Petrus und „der Jünger“ nach Ostern neue, bessere Menschen geworden. Nicht sie haben sich grundlegend geändert, sondern der Blick, das Wort, der Glaube, welche ihre Geschichte aufnehmen, sind von neu schaffender Qualität. Das Geschehene wie auch die Menschen selber geraten in eine neue – österliche – Lesart.

Aus solch befreiender Perspektive wird nun aber tatsächlich konkrete Wandlung möglich, positive Lebensgestaltung, wenn diese auch immer wieder ans eigene Kreuz gerät, davon schwer überschattet wird und neuer Auferstehung bedarf. Karfreitag und Ostern, das heisst Tod und Auferstehung, treten deshalb dicht zueinander. Es ist eine Frage des Blicks, des Wortes, des Glaubens, ob in ein und demselben Ereignis ein Todeskreuz den endgültigen Schlusspunkt setzt, oder darin zugleich ein neu austreibender Lebensbaum grünt. Da das johanneische Evangelium aber in besonderer Weise Osterevangelium ist, erklärt sich auch die johanneische Darstellungsweise, die bereits in der dunkelsten Stunde, das Licht neuer Bedeutung – die alles in sich wandelnde *δόξα* – aufleuchten lässt und sie als sich durchsetzende Macht beschreibt. Es geht hier um das, was in der klassischen Theologie mit „Erhöhung am Kreuz“ umschrieben wird.

Diese Osterperspektive wirft auch ein neues Licht auf unsere vorgängige *katastrophale* Lesung – über die einzeln angesprochenen Biographien hinaus.

3.2.1 Schrifteerfüllung als Verheissung

*Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
der ist zum Eckstein geworden. (Ps 118,22)*

Schrifteerfüllung hatten wir in der *katastrophalen* Lesung als Ausdrucksmacht des Kausalen verstanden und sie deshalb – genauer – *Schriftvollzug*

⁶³ Siehe ebenfalls 2.1.3.

⁶⁴ Was wiederum als sekundär-narzisstisches Verhalten bezeichnet werden kann. Dieser Gedanke wird später noch einmal kritisch überdacht – in der „Figur des Vaters“ und der „Figur der Mutter“ (IX. 3.2; 3.4. Siehe auch IX. 2.2).

genannt.⁶⁵ Nun wird die (nach)österliche Perspektive todbringende Wirkungszusammenhänge – im Sinne einer fatalen Verursachung und Verschuldung – nicht einfach übergehen. Sie bringt aber auch hier Kreuz und Auferstehung untrennbar zueinander.

Die Schrift als „Gottes Wort“ bleibt deshalb einerseits *Benennerin*: Sie sagt, wie es kommen muss, weil sie die Thanatoswirklichkeit nicht aus den Augen verliert und diese nicht unbenannt und unerkant ihr Unwesen treiben lässt. Weil es aber Gottes Wort ist, das benennt und nicht Teufelsfluch, wird in solcher Benennung auch die Qualität des *Dia-Logos* wirksam. Was als fatales, in die Nicht-Existenz führendes Faktum erscheint, gerät in inneren Widerspruch. In ihm selbst wird Umkehr und Wandlung versprochen und eine Qualität des Lebens verheissen. Die Qualität des *Dia-logos* schafft aus dem Fatalen selbst Neuschöpfung. So liegt in jeder Schriftbenennung und jedem vorausschauenden Wissen auch eine Qualität der Verheissung. Sprechendes Beispiel dafür sind die letzten Worte Jesu, so wie sie im 4. Evangelium überliefert sind. «Es ist vollbracht», sagt der Gekreuzigte, bevor er sein Haupt neigt und den Geist aufgibt (19,30). In diesen Worten ist beides, die Benennung des Fatalen wie auch der Zuspruch einer grossen Verheissung, gegenwärtig.

So hat Jesus einerseits den Kelch der Thanatosfatalität, die Bitternis seines Schicksals bis zum letzten Tropfen ausgetrunken. Unterstrichen wird dies durch den bitteren Essig, der ihm am Schluss gereicht wird (19,30). Hier wird nicht beschönigt, wohin eine Struktur führt, die ihr Opfer braucht.

Und doch liegt in diesem «es ist vollbracht» etwas von jener eigenartigen johanneischen Verklärtheit, die noch einer anderen Wirklichkeit Wort gibt als der vordergründig finsternen Realität. Der trostlose Schlusspunkt, der hinter ein gehorsam absolviertes Schicksalsprogramm gesetzt wird, lässt sich zugleich als Ausgangspunkt eines überwältigenden Neuanfangs erahnen, aus der erglaubten Ostererfahrung.

«Es ist vollbracht» – der *Dia-Logos* hat sich damit nicht nur der bittersten Ver-Nichtung gestellt, er hat, so wird es den Glaubenden offenbar werden, sich darin auch *grundlegend* als Wider-Spruch, als Wandlung schaffende Kraft erwiesen. Diese Kraft wird sich als Fundament allen Lebens erweisen und trägt, im Grunde genommen, auch alle Verheissung in sich. Was sie in besonderer Weise auszeichnet, ist die Liebe.

⁶⁵ Siehe 2.2.1.

3.2.2 Verzicht aus Liebe

Wo der *Dia-Logos* schöpferisch am Werke ist, da ist auch aktives Mittun, da ist inneres Engagement. Von daher gesehen bedarf nun auch der Opferbegriff nach unserer *katastrophalen* Lesart einer österlichen *Relecture*.

Ein Kennzeichen der Thanatosstruktur ist es nämlich, dass sie das ihr begehrende Subjekt zum blossen Objekt degradiert, zum Mittel ihres Zweckes. Was im Grunde genommen eigener Lebensberechtigung entspringt, wird zum *Opfer* ihrer Kausalität. Hierzu gehört deshalb auch der Sühnegedanke: Um Gott zu „entschädigen“, muss einer für die anderen Schaden leiden und ist dabei nicht sein Subjekt-Sein gefragt, sondern seine totale Unterwerfung und Auslieferung. Letzlich geht es dabei um einen funktionalen Akt, der von Seiten des Opfers in erster Linie („Kadaver“-)Gehorsam fordert.

Hätte sich Jesus in dieser Weise ausgeliefert, wären die Thanatosstruktur und das damit verbundene Gottesbild unbescholtene Sieger geblieben. Nichts, weder im Himmel noch auf Erden, hätte sich verändert. Und so müssten auch die Menschen weiterhin ihre Opfer leisten, um den nach wie vor beängstigenden, Tribut fordernden Gott zu besänftigen. In Jesus begegnet uns aber Widersprechendes und das Versprechen, noch eine andere Gottesqualität zu offenbaren, indem er selbst dieser besonderen Gottesqualität entspricht.⁶⁶ Dazu gehört – wir haben es bereits erwähnt⁶⁷ – dass der inkarnierte Logos als *Dia-Logos* darauf verzichtet, selbst der Beherrschende zu sein. Als schöpferische Kraft, nicht aber als alles (be)zwingende Struktur, schafft und lebt er in irdischer Wirklichkeit. Dies bedeutet aber auch, dass er sich nicht in willensloser Auslieferung der Thanatosstruktur preisgibt, sondern aus Hingabe sich verschenkt und aus der Kraft schöpferischer Liebe sich ihr hingibt. Diese Liebe allein ist es, die sich der Thanatosstruktur entgegenzusetzen vermag und, wenn sie auch äusserlich scheitert, doch in ihrer inneren Macht ungebrochen bleibt, da nichts, auch das Nichts nicht, sie endgültig auslöschen kann. Dies erzählt die Botschaft von Ostern.

So geht Jesus wohl den Weg des Opfers, bringt da hinein aber die Qualität der Hingabe, als aktiv wirksame Kraft.⁶⁸ Er widerspricht damit einerseits jeder selbstinszenierten Aufopferung, die doch nur dem Thanatos in die Hände arbeitet und dessen Struktur und Herrschaft zementiert und sich

⁶⁶ Wir erinnern an die drei Grundkategorien Versprechen, Widersprechen, Entsprechen, die Ebeling als Qualitäten von Gottes Wort ausmacht (siehe VI. 3.2.1. Anm. 91).

⁶⁷ Siehe IV. 4.4.

⁶⁸ Dies entspräche der theologischen Formulierung, er habe sich aus „freiem Willen“ hingegeben.

gleichzeitig der Eigenverantwortung entledigt.⁶⁹ Andererseits lässt er den wirklich hilflos Opfer Gewordenen und unter die Räder Geratenen seinen Widerstand der Liebe zukommen. Denn aus seinem Kreuzweg spricht das Versprechen, dass angesichts solcher Liebe eine noch so schlimme Thanatosstruktur doch nicht das letzte Sagen hat. Wer selber Opfer von Vernichtung wurde, bekommt in der Verbindung zu Jesu Kreuzweg Anteil an dessen Bedeutung. „Sinn-lose“ Opfer gibt es aus dieser Sicht nicht, weil aus der Kraft der Liebe neue Bedeutung aufersteht.⁷⁰

3.2.3 Es gilt für alle

Alle haben wir Anteil an der Thanatosstruktur. Jeder Mensch ist verstrickt in zerstörerische Kausalität und Lebensabsage – im Innerpsychischen wie auch im nach aussen gerichteten Lebensbereich. Dieser Thanatosstruktur hat sich der liebende *Dia-Logos* in besonderer Weise hingegeben, um sie zurückzurufen, zurückzusprechen, zurückzulieben in die Wirkkraft des Lebens. Möglicherweise wird es deshalb für einen Menschen zur wirklichen Befreiung, die eigene Verstrickung anzuerkennen. Denn wer sich davon ausnehmen möchte und sozusagen selbst-geliebt, selbst-benannt und selbst-berufen durchs Leben geht, verschreibt sich grosser Isolation.⁷¹ Er versagt sich das Geschenk liebender Hingabe, die doch der eigentliche Nährboden des Lebens ist. Müssen er oder sie sich dann selbst immer neue Opfer holen?

3.3 *Noli me tangere: Doch siehe meine Gestalt*

Im „*Ecce homo*“ – auch als „*Ecce Deus*“ verstanden (19,5) – ist Gott in das Erleben menschlicher Katastrophe hinein gekommen.⁷² Allermenschlichstes wird hier den Menschen vor Augen geführt, umfassen und durchdrungen zugleich von Gottesgegenwart:

Ecce homo: Das ist der Mensch, der geschlagen und geknechtet wird, und der solchem Leiden hilflos ausgeliefert ist. In ihm leidet Gott mit.

Ecce homo: Das ist der Mensch, der die Zeichen der Thanatosstruktur an seinem Leibe trägt und sichtbar macht, was der Mensch Menschen antut. Gott lässt es sich selber antun.

⁶⁹ Wir wissen aus der Psychologie, dass das sogenannte Opfer zuweilen die eigentliche Macht ausübt über den Täter, den es zur gewalttätigen Handlung provoziert, und dem es gleichzeitig alle Schuld zuschiebt.

⁷⁰ Das bedeutet nicht, dass jedes Leiden Sinn hat, es bedeutet, dass die Liebe aus dem Leiden Sinn zu schaffen vermag.

⁷¹ Vgl. unsere weiterführenden Gedanken in IX. 3.1.2.

⁷² Siehe 2.3.

Ecce homo: Das ist der ganz und gar hilflose König, erniedrigt und verspottet in seiner eigentlichen Bestimmung – diese Königskrone trägt Gott mit.

Ecce homo: Das ist der Mensch in der Katastrophe – in welche die Gottesgegenwart selbst hinabgestiegen ist. Es ist der versehrte Mensch, in dessen Leib und Seele Gott selbst sich versehren lässt.

Und Gott wird in dieser menschlichen Katastrophe tangibel, berührbar, ist selbst in konkrete Mitleidenschaft gezogen. „Das ist mein Leib, das ist mein Blut, hingegeben für Euch“, kommt darin zur Sprache.

Dazu setzt das österliche „Noli me tangere“ (20,17) nun aber auch den Kontrapunkt. Gott, indem was er ist und worin seine innerste Gestalt sich offenbart, nämlich als Kraft der Auferstehung, als Wandel von Finsternis zum Licht, als Schaffer von Bedeutung, lässt sich vom Menschen weder anfassen noch erfassen. „Rühr mich nicht an, halt mich nicht fest“, sagt der Auferstandene zu Maria als Ausdruck dieser unantastbaren innersten Gestalt. Es ist die Ostergestalt Gottes, die, wenn auch auf Erden, ganz dem Himmel gehört (20,17bc), und nun in neuer Weise als Gegenüber des Menschen erscheint. In klarer Trennung und doch als Gegenwärtige⁷³ wirkt sie auch im Menschen die Gestalt der Auferstehung. Es zeigt sich hier das ganz und gar Unverfügbare, Gottes innerste Wahrheit und Freiheit, die sich so den Glaubenden schenkt.⁷⁴

Das „Noli me tangere“ wird deshalb auch zur eigenen Freiheit des Menschen, zur innersten Wahrheit der eigenen Person. Es erlaubt – im geschauten Gegenüber – eigene Neuausrichtung, und es bedeutet, dass niemand eines anderen Besitz ist oder unter eines anderen Verfügbarkeit steht. In dieser Gottesgestalt, die an Ostern aus Tod und Leiden aufersteht und bereits im Karfreitag gegenwärtig ist, offenbart sich die innerste Heiligkeit Gottes, seine gänzliche Unversehrtheit. Diese begründet auch das menschliche Heilwerden und des Menschen „Heiligkeit“⁷⁵ – nicht als Seinszustand, sondern als Ereignis liebender Neuschöpfung. Und weil diese Heilserfahrung sich in der *Gestalt* des Auferstandenen offenbart, gilt sie

⁷³ Es wäre hier nun mit der Pneumatologie einzusetzen und an den Verbindung schaffenden Paraklet zu denken (siehe Abschiedsreden, z.B. 14,25-26). Die Gegenwart des Geistes könnte gewissermassen gleichgesetzt werden mit der (überzeitlich-)gegenwärtigen Osterkraft Gottes. Wir beschränken uns in unserer Interpretation weiterhin auf den Aspekt des Dia-Logos – als Ereignis von Gestalt zu Gestalt – so wie es die Ostererzählungen darstellen.

⁷⁴ In diesem Sinne kommt es auch zur: *Inne-werdenden Transzendenz*. Mehr dazu in IX. 3.2 und 3.3.2.

⁷⁵ Was sich in unserer Beschreibung ganz auf den Menschen ausrichtet, ist innerste Gestalt der ganzen Schöpfung.

Geist, Seele und Körper. Leibliche und seelische Verwundungen sind darin aufgehoben.⁷⁶

3.3.1 Zur Frage der Identifizierung

Wir hatten uns am Anfang dieses Kapitels auf die Aussage Bühlers bezogen, dass «es mit der zentralen Figur der [Passions-]Erzählung keine Identifizierung gebe.» Diese bleibe «für den Leser ein Gegenüber, auf das er antworten muss, indem er die Möglichkeiten der anderen Gestalten ausprobiert».⁷⁷ Entsprechend hatten wir versucht, uns über das persönliche Erleben von Maria, Petrus und „dem Jünger“ dem Geschehen anzunähern. Rückblickend erlaubt dies, noch einmal auf die Frage der Identifizierung einzugehen. Wiederum nehmen wir unser psychoanalytisches Wissen zu Hilfe.

Es zeigt sich am Beispiel von Maria, Petrus und „dem Jünger“, dass diese zuerst selber in einen Prozess der Identifizierung geraten – und zwar im Sinne der Übertragung. Was sie an Beziehungsmustern, an Wünschen und Erwartungen in sich tragen, projizieren sie auf Jesus. Er wird Teil ihrer Idealvorstellungen, sein Weg soll auch ihr Weg sein. Als er diesen Vorstellungen dann aber nicht entspricht, kommt es zum Bruch – mit ihm als Ideal, wie auch mit den eigenen Wunschvorstellungen. Erst dies schafft die Möglichkeit, dass die drei auch in die eigene Ernüchterung, Enttäuschung und Erschütterung geraten, das heisst sich der Realität zuzuwenden vermögen. Die anfängliche Identifizierung – sowie der darin erlittene Bruch – macht die Geschichte Jesu für ihre eigene Geschichte fruchtbar. Bestehen bleibt dabei jener Anteil einer positiven Übertragung, den wir aus der primären Identifizierung abgeleitet hatten, und der trotz Enttäuschung und Aggression weiterhin eine positive Zugewandtheit ermöglicht.⁷⁸ So kann eine neue Form von Beziehung gefunden werden.

Denn im Ostererlebnis wird Christus zum Gegenüber im tieferen Sinn. Er offenbart sich als unerwartete, neue Perspektive, die nicht von menschlicher Seite vereinnahmt werden kann (20,17). Er selber ist es nun, der seine Geschichte in die Geschichte der Menschen setzt. Was er darin vermittelt, ist nicht ein bestimmter *Geschichtsverlauf*, sondern *Auferstehungsqualität*, Neuwendung, als fundamentaler Widerspruch zu allem Todverschriebenen. In individueller Weise wird für die Glaubenden zu entdecken sein, was es in ihrem Leben bedeutet. Was bisher unmittelbare Identifizierung war, wird nun Beziehung im Glauben.

⁷⁶ Vgl. wiederum Joh 20,24ff. (Thomas und die Wunden des Auferstandenen).

⁷⁷ Siehe 2.

⁷⁸ Siehe V. 2.1.2 (*Identifizierung*).

Zusammenfassend heisst das: Im „Ecce homo“ führt die Christusgestalt die Menschen zu ihrer eigenen Situation – auf Grund möglicher Identifizierung. Im „Noli me tangere“ entzieht sich aber Christus der menschlichen Perspektive und schenkt sich als der ganz andere. So ist Christus sowohl *im* Menschen wie auch über ihn hinaus und von woanders her und schafft jene „innewerdende Transzendenz“, die „intra nos“ und „extra nos“ ineinander setzt.

Identifizieren sich die Evangeliums-Lesenden nun mit Maria, Petrus oder „dem Jünger“, so geraten sie mithinein in diesen doppelten Prozess. Die Evangeliumsgestalten sind dann einerseits Gleichnis der eigenen Lebenssituation, im Reich der begehrenden und sich versagenden Wünsche, wie auch im Bereich von Erfolg und Scheitern, von Verlust und Beziehung. Sie sind aber auch Gleichnis jener besonderen Gottesdimension, die „das andere“ bewahrt und neu aufleuchten lässt.

Die Evangeliumsgestalten erinnern also auch an die von uns früher herausgearbeitete gleichnishafte Funktion der Analytikerin.⁷⁹

⁷⁹ Siehe VII. 4.1.

4. Wortgeschehen als schöpferische Passion Dritte Logosinterpretation: „Ich bin – für dich“ – Ein Logos der Liebe

«Was soll, was kann wie und wohin gewendet, verändert, neugestaltet werden, damit aus dem Kriminalroman des Lebens vielleicht einmal eine Liebesgeschichte wird?» So hatten wir in den Anfangsüberlegungen unserer Arbeit gefragt.⁸⁰ Und wir fragen hier noch einmal genauer: Was ist die Qualität des Dia-Logos, der über sein schöpferisches Rufen (1. Logosqualität) und seine affirmative Existenzbegründung (2. Logosqualität) hinaus, der Wirklichkeit, dort wo sie sich von ihm abgewendet und in sich selbst verfahren hat, neue Ausrichtung ermöglicht? Und wie ist diese „neue Ausrichtung“ zu beschreiben?

Aus unseren vorgängigen Überlegungen geht hervor, dass es beim Paradigmawechsel vom Kriminalroman zur Liebesgeschichte nicht um zwei verschiedene, sondern um ein und dieselbe Geschichte geht. Mit anderen Worten: Das Material der Geschichte bleibt sich gleich, die Menschen ändern sich in diesem Sinne nicht – weder Petrus, Maria noch „der Jünger“ haben zwischen Karfreitag und Ostern zu einer höheren ethischen Stufe gefunden oder ein ganz neues Lebensprogramm vorgelegt. Im Gegenteil, sie sind dann erst recht in die Abgründigkeit ihres eigenen Verhaltens abgeglitten.

Was sich aber geändert hat an Ostern, ist das Licht – jetzt wurde es überhaupt erst „licht“ – und in diesem Licht der Blick und darin wiederum das Wort, das auf die vergangene Geschichte fällt und als liebender *Dia-Logos* sich mitten hineinsetzt, damit auseinandersetzt, nach Spuren verschütteter, ermordeter Liebe sucht und, wo auch davon nichts zu finden ist, doch sich in seiner eigenen Liebe schenkt und so der ganzen Vergangenheit eine neue Gestalt, einen Leib der Liebe gibt.

So geschieht es an Ostern, dass der unwiderrufliche Dualismus zwischen gut und böse, zwischen verdammt und errettet, Erfolg und Scheitern, zwischen heilig und unheilig in eine lebendige, bewegende Dialektik gerät und nicht mehr die Geschichte an sich, als wäre sie ein mess- und qualifizierbares Faktum, sondern deren Aufnahme in das Geschehen solcher Dialektik es ausmacht, was Bestand findet, oder sich selbst *ver-nichtet*.

Einer ersten Logosqualität, die als Ruf der Sehnsucht nach Geschaffenem und nach schöpferischer Wirklichkeit auftritt und einer zweiten Logosqualität, die positive Existenzmöglichkeit bestätigt, wird also eine dritte

⁸⁰ Siehe II. 3.

Qualität zu Grunde gelegt: Die Qualität sich gebender und vergebender Liebe, die – jenseits von Enttäuschung und Desillusionierung – sich bis zur eigenen Existenz hingibt, den eigenen Verlust und Tod wagt und darin erst recht aufersteht, auch als Auferstehungsmöglichkeit derer, denen sie sich geschenkt hat.

Diese Liebe erweist sich als der eigentliche Körper des Evangeliums, der guten Botschaft. In ihr gewinnt das Evangelium seine eigentliche *Wortgestalt*, die ausgedrückt werden könnte in einem „Ich bin – für Dich“. Ich habe dich nicht nur gerufen und lasse dich existieren, sondern ich werde jeden Tag in dir zur guten Geschichte, die dem Vergangenen in dir einen neuen Anfang, eine Perspektive von Zukunft schenkt. Umkehr wird zur Möglichkeit des neuen Anfangs.

Diese Wortgestalt der Liebe ist einerseits eine Wortgestalt des Verzichts. Nur im Sich-Vergeben und nicht im vorausbestimmenden Beherrschen noch nachträglichen Rechtsbekommen – also in keinerlei Form von Selbstbestätigung anhand des anderen – wirkt sie ihre Wunder. Sie ist aber auch Wortgestalt der Fülle, eine Liebe, die das menschliche Fassungsvermögen übersteigt und überflutet und aus der Kraft des Glaubens sich offenbart. Dem bitteren Kelch am Kreuz steht jetzt der Becher gegenüber, den Gott voll einschenkt (Ps 23,5). Woraus, wenn auch nicht in „gebesserter“, so doch in gleichnishafter Weise Nachfolge sich nähren könnte.

Wie aber ist nun das Thema von Veränderung und Wandlung psychoanalytisch zu vertiefen? Und wird uns auch dort eine Qualität der Liebe begegnen?

IX Zum Wortraum im analytischen Geschehen: „Ort der Wandlung“

1. Zum Ausweg

«Das Subjekt hat sich im Dialog gefunden.» Mit dieser Aussage hatten wir das vorangehende analytische Kapitel abgeschlossen.¹ Und wir könnten annehmen, dass dies auch im weiteren Sinn einen Schlusspunkt bedeutet. Die analytische Arbeit hat erreicht, was ihr Ziel war: Sie hat das Ich in seiner Position gestärkt und ihm die Fähigkeit verliehen, sich konstruktiv mit bedrängenden und bedrohlichen Einflüssen auseinanderzusetzen – in seinem Inneren wie auch im äusseren Umfeld. Die Situation scheint gelöst.

Möglicherweise fängt es aber jetzt erst an – was eine Parallele zu gewissen Märchen setzt: Das Ich ist einen weiten Weg gegangen und hat dabei vieles erkannt und gelernt. Es wurde begleitet von helfenden Gestalten – in unserem Fall verkörpert durch die Person der Analytikerin. Wenn eigentlich schon alles gut sein könnte, wird das Ich aber nochmals vor die eigentliche Herausforderung seines Lebens gestellt. Und was bezeichnend ist: Es muss dieses Wegstück jetzt allein gehen. Die helfende Begleitung bleibt in ihrer äusseren Gegenwart zurück. Nun gerät das Ich nochmals in grossen Sturm und Gefahr. Noch einmal erlebt es die Schrecken seines möglichen Untergangs. Wird es trotzdem weitergehen – im Vertrauen auf die ihm geschenkte Bedeutung, die weder Gegenspieler noch andere Widrigkeiten auszulösen vermögen? Und wird es weiterhin auf die innere Stimme hören, die auch jetzt den Dialog in seinem Inneren bewegt und einer Lösung vorauswirkt, wenn auch durchwirbelt von verführerisch-verderblichen Tönen?

In Eigenständigkeit muss sich das Ich also behaupten und unter Beweis stellen, ob es dem Leben gewachsen ist, das sich ihm in alter Manier anbietet. Dies wird zur Voraussetzung, dass es sich ganz ins Leben hineinbegeben kann, dort auch zu seinem Glück findet und zugleich zum Glück und zur Helferin anderer wird – was immer an weiteren Ereignissen wartet.²

¹ Siehe VII. 4.4.

² Als Beispiel erwähnen wir hier das Märchen der „Schneekönigin“ von H. Chr. Andersen: Das Mädchen Gerda macht sich auf den langen und gefährlichen Weg, um den vom Teufel verwünschten und von der Schneekönigin entführten Kai zu suchen. Eine goldene Kutsche bringt sie weiter, dann ein Rentier und ein begleitender Brief, – doch das letzte Stück hoch oben im Norden, in Sturm und Schnee, muss sie ganz alleine gehen. Sie meint im Schneesturm umkommen zu müssen, als die Engel Gottes – also eine innere Kraft – ihr in letzter Minute beistehen und einen Weg öffnen. So gelangt sie in den Eispalast der Schneekönigin, findet den erstarrten

Nun reden wir hier in Märchensprache, was die Psychoanalyse anders und weniger zielorientiert ausdrückt. Freud hat sich, was den möglichen Erfolg der therapeutischen Arbeit anbelangt, immer sehr zurückhaltend geäußert. Er will in der Analyse, wie wir bereits erwähnten, auch nicht einfach Therapie, sondern in erster Linie Erkenntnisarbeit sehen.³ Diese Erkenntnisarbeit – oder Bewusstseinswerdung – hat aber laut Freud therapeutische Folgen. So finden sich in seinen Schriften durchaus Überlegungen zum möglichen Ausweg und wird darüber nachgedacht, wie neurotisches Verhalten zumindest soweit geheilt werden kann, dass es einen Menschen lebensstüchtig macht. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage gestellt, wann eine Analyse – nun auch von ihrem therapeutischen Wert her – als beendet angesehen werden kann.

In der Folge wird es also darum gehen, dem Freudschen Verständnis von Veränderung beziehungsweise Heilung etwas näher zu kommen. Wobei eine alte Frage hier noch einmal in den Vordergrund tritt. Freud bleibt einer *Ökonomik* verpflichtet. Die Triebmächte Eros und Thanatos erweisen sich weiterhin als Grundkomponenten. Wie vermag nun aus diesem energetisch determinierten Ansatz eine Zukunft, im Sinne einer qualitativen Neuausrichtung, hervorzugehen? Oder bleibt das Neue doch nur eine Variation des Alten, eine Umgestaltung und Verschiebung von bereits Gegebenem?

Wir werden also untersuchen, ob im Kampf zwischen Eros und Thanatos eine *Qualität* auftaucht, die selber einer inneren Freiheit entspringt und Neues zu schaffen vermag. Dies bedeutet in einem ersten Schritt, dass wir uns noch einmal mit der destruktiv-deterministischen Komponente des psychischen Innenlebens auseinandersetzen. Dies entspricht der im vorherigen Kapitel VIII angegangenen „katastrophalen“ Tendenz.

Bei der Frage des Auswegs und einer möglichen Lösung wird dann der Begriff der *Sublimierung* im Zentrum stehen. Wir untersuchen, welche Perspektiven von Zukunft und Veränderung er offenlegt und was seine

Kai, kann ihn mit ihren Tränen und ihrem Singen erlösen und die beiden finden zusammen zurück ins Tal der Rosen und der Liebe (H.Chr.Andersen, Gesammelte Märchen, Bd I 378-430).

Erwähnenswert ist hier auch das einsame Wachen und die Angst von Jesus im Garten Getsemani, so wie es die Synoptiker darstellen. Auch hier geht es darum, dass Jesus den Weg seiner Bestimmung geht, auch wenn ihn alle anderen verlassen. Seine Hingabe wird dann in einer – wie wir wissen – paradoxen Bedeutung zum Heil der anderen (Mk 14,32 ff.par.; im 4.Evangelium gibt es – auf Grund seiner besonderen Osterperspektive? – diese Einsamkeit und Verlorenheit Jesu nicht. (Vgl. aber Joh 12,27 und v.a. 13,21: Jesus wird im Geist erregt, weil er weiss, dass er ver-raten, das heisst im Stich gelassen wird.).

³ Siehe V. 3.3.1 (*Es bedeutet für die Analytikerin*).

Prämissen sind. Wiederum ist dabei Ricoeur unser Wegbegleiter, der insbesondere durch sein Symbolverständnis, das er über den analytischen Begriff der *Überdeterminierung* ausführt, einen kritischen Gegenpol zur Freud-schen Grundauffassung setzt.

Im gleichzeitigen Dialog mit Freud, Ricoeur und der analytischen Praxis formulieren wir schliesslich unsere eigene Vorstellung, wie das Schöpferische als qualitativer Neubeginn wirksam werden könnte.⁴

⁴ Was den psychoanalytischen Bereich betrifft, beziehen wir uns in der Hauptsache auf folgende Schriften Freuds: „Jenseits des Lustprinzips“ (1920) und „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930), dies besonders im Hinblick auf das Problem der Destruktivität; „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ (1905) und (wiederaufgreifend) „Zur Einführung des Narzissmus“ (1914) sowie „Das Ich und das Es“ (1923) in Bezug auf den Sublimierungsbegriff; und schliesslich die Spätwerke „Die endliche und die unendliche Analyse“ (1937) sowie „Die psychoanalytische Technik“ (1940) zur Frage, was eine vollendete und geglückte Analyse ausmacht.

2. Tribschicksal und Sublimierung

2.1 *Das lautlos Destruktive*

«Da wir aber dazu genötigt sind, müssen wir den Eindruck gewinnen, dass die Todestribe im wesentlichen stumm sind und der Lärm des Lebens meist vom Eros ausgeht», schreibt Freud.⁵ Es geht hier nicht darum, die grundsätzliche Gültigkeit dieser Aussage zu diskutieren. Aussagekräftig genug scheint uns, dass der Todestrieb es offenbar versteht, in verdeckter und für das ungetübte Ohr in unhörbarer Weise sein Unwesen zu treiben. Zwei Aspekten solch stummer Wirkungsweise gehen wir im folgenden nach. Sie haben im engeren Sinne Bedeutung für unsere Überlegungen zur Veränderung.

2.1.1 Der Wiederholungszwang

«Eine genuine Inszenierungsfähigkeit entdeckt sich im Menschen», hatten wir im Zusammenhang mit dem Phänomen der Übertragung vermerkt.⁶ Kennzeichnend ist dabei für den neurotischen Menschen, dass das Spiel immer dasselbe ist. Auch wenn der Ort der Bühne sowie die engagierten Mitspielenden variieren, über sein eigenes Drehbuch kommt er nicht hinaus. Die aus der zweiten Topik gewachsene *Personologie* (Ich, Es, Über-Ich)⁷ liess auf ein ursprünglich erlebtes Beziehungsdrama und damit verbundene Fragen der *Beziehungsqualität* schliessen. Wie wir wissen, wollte Freud aber diese innerseelisch errichtete Personologie weiterhin nur unter dem Aspekt der *Quantität* und als System von Repräsentanten der Triebwelt betrachten.⁸

Wenden wir uns deshalb noch einmal dieser unpersönlich-energetisch definierten Grundlage zu. Wie erklärt es Freud, dass es im menschlichen wie auch allgemein biologischen Triebssystem unter bestimmten Umständen zu dieser immer auf den gleichen – negativen – Schluss hinzielenden Wiederinszenierung kommt?

Ausgehend vom *Konstanzprinzip* hatte Freud bereits im „Entwurf“ dargelegt, dass eine Herrschaft des *Lustprinzips* im Seelenleben anzunehmen

⁵ Freud, *Das Ich und das Es*, Bd III 313. Siehe auch III. 2.1.1; Anm. 54.

⁶ Siehe VII. 3.2.1.

⁷ Zum Ausdruck „Personologie“ siehe VII.1. (dort auch Anm. 3).

⁸ Vgl. Ricoeurs Bemerkung zur „Archäologie des Subjekts“, VII. 3.2.1, Anm. 125.

sei.⁹ In der 1920 erschienenen Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ geht er nun der Frage nach, weshalb trotzdem ein grosser Anteil der seelischen Vorgänge gerade nicht von Lust, sondern von Unlust begleitet wird. «Es kann also nur so sein, dass (zwar) eine starke Tendenz zum Lustprinzip in der Seele besteht, der sich aber gewisse andere Kräfte oder Verhältnisse widersetzen, so dass der Endausgang nicht immer der Lusttendenz entsprechen kann»; schreibt Freud.¹⁰

Das *Realitätsprinzip* stellt eine solche Kraft dar und setzt dem unvorsichtigen Luststreben mit Hilfe des äusseren Wahrnehmungsbewusstseins des Ichs eine Schranke. «Es ist indes unzweifelhaft, dass die Ablösung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip nur für einen geringen und nicht für den intensivsten Teil der Unlusterfahrungen verantwortlich gemacht werden kann», fährt Freud fort.¹¹

Angeführt wird weiter, dass die Verdrängung gewisser Triebanteile eine Lustmöglichkeit in eine Unlustquelle verwandeln können. «Sicherlich ist alle neurotische Unlust von solcher Art, ist Lust, die nicht als solche empfunden werden kann», schreibt Freud, hält aber zugleich fest, dass auch dies nicht das Ausmass innerpsychisch bedingter Unlust zu erklären vermag.¹²

Freud wendet sich nun insbesondere der Wiederholung unlustvoller Erfahrungen zu. Verschiedene Beispiele führt er dazu auf. So gibt es Träume, die ein traumatisches Erlebnis immer wieder durchleben lassen und der Grundthese, dass der Traum primäre Wunscherfüllung sei, scheinbar widersprechen. Oder Freud beschreibt das Spiel eines Kindes, das mit einer Puppe immer und immer wieder nachspielt, wie die Mutter ausser Haus geht und das nun sehr betrübte Kind allein lässt. Aktiv wird im Spiel die Mutterpuppe fortgeworfen. Und Freud verweilt schliesslich bei gewissen Wiederholungsmustern, wie sie in der analytischen Übertragung sichtbar werden – sich aber auch im Leben abspielen. Es handelt sich um Beziehungsentwicklungen, die – scheinbar schicksalsbedingt – immer gleich verlaufen und enden. In allen Fällen wird offensichtlich etwas wieder und wieder inszeniert, was Unlust bereitet und eigentlich anders erlebt werden möchte. Deshalb spricht Freud vom *Wiederholungszwang*. Es gibt etwas, das sich dem Lustprinzip in zwingender Weise widersetzt.

Nun können wir an dieser Stelle gewisse Differenzierungen, die Freud zu den einzelnen Beispielen setzt, nur andeuten. So weist er zum Beispiel daraufhin, dass der traumatische Traum nicht in jeder Hinsicht dem Lust-

⁹ Siehe V. 3.3.1.

¹⁰ Freud, Lustprinzip, Bd III 219.

¹¹ Ebd. 220.

¹² Ebd.

prinzip widerspricht. Das Vorweg- oder Nachträumen hat zum Zweck, die Angst rechtzeitig bewusst zu machen, um so den möglichen Schrecken, wenn das gefürchtete Ereignis eintrifft, zu lindern – eine Vorsorge, die auch in der Realität *erwünscht* wäre. Es geht also auch um ein Stück Vor- und Nachbewältigung. Oder das kleine Kind wird die Erfahrung, dass es oft allein gelassen wurde, nun selber „ausspielen“. Durch einen Akt der Bemächtigung sucht es sich vom passiven Erleiden zu schützen. Zudem wird mit dem eigenhändigen Fortwerfen der Mutterpuppe Rache an der untreuen wirklichen Mutter genommen.

Was sich aber als bemerkenswert erweist, ist das ständige – und wie Freud meint – infantil gebliebene Wiederholen eines an sich unlustvollen Ablaufs durch den erwachsenen neurotisch Kranken – und zwar in der Realität. Er scheint es fertig zu bringen, alles immer wieder an den gleichen schmerzhaften Punkt zu führen, der sich als ursprüngliche Kränkung, als tief empfundene Minderwertigkeit erahnen lässt. Dass dies geschieht, ist ihm nicht bewusst, da es dem Bereich der Verdrängung unterliegt. Freud redet von der narzisstischen Narbe – die nicht wirklich verheilt zu sein scheint. Verursacht wurde sie durch eine ursprüngliche Erfahrung von Liebesverlust.¹³

Hatte Freud auf diesen Wiederholungszwang schon an früherer Stelle aufmerksam gemacht,¹⁴ bringt er ihn jetzt zum ersten Mal in Zusammenhang mit dem *Todestrieb*. Dieser sucht in seinem ureigensten Interesse das, was lebt und sich entwickelt, auf den toten Punkt zurückzuführen. «Hier muss sich uns die Idee aufdrängen, dass wir einem allgemeinen, bisher nicht klar erkannten – oder wenigstens nicht ausdrücklich betonten – Charakter der Triebe, vielleicht allen organischen Lebens überhaupt auf die Spur gekommen sind», schreibt Freud und beharrt auf einer grundsätzlich konservativen Ausrichtung dieser Triebkomponente, die nur das regressiv Wiederholende kennt und keinen Sprung ins Neue tut.¹⁵ «Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende», so die nüchterne Aussage Freuds.¹⁶ Und obwohl Freud in der

¹³ Freud, Lustprinzip, Bd III 230.

¹⁴ Freud, Das Unheimliche, Bd IV 257ff.

¹⁵ Freud, Lustprinzip, Bd III 246.

¹⁶ Ebd. 248. In diesem Zusammenhang ist auch der von Ricoeur aufgegriffene *Kulturpessimismus* Freuds zu erwähnen (siehe VII. 2.1.1, Anm. 27). Was Freud nach wie vor auszeichnet, ist seine unbeschönigende Weise, die verborgenen Kräfte der Lebensverhinderung wie auch die aktive Destruktivität vor allem im menschlichen Verhalten beim Namen zu nennen. Ob dies allein durch das organisch Triebhafte erklärbar ist oder noch in anderer Weise in den unverfügbaren Ursprungs des Bösen gehört – als Kehrseite schöpferischer Freiheit –, bleibt eine offene Frage.

gleichen Schrift den grundsätzlich dualistischen Ansatz seiner Triebtheorie betont, indem er der Thanatosmacht den Lebenstrieb beziehungsweise Eros entgegenstellt¹⁷, entsteht doch der Eindruck, dass der Todestrieb und damit auch die Destruktivität als Grundtendenz eine Art Priorität einnehmen. Und dies nicht nur, weil Freud den Tod an den Anfang – und das Ende – allen Lebens setzt. An verschiedenen Stellen der Schrift werden die lebenserhaltenden Triebe sozusagen unter den Todestrieb subsumiert: Sie stellen nur die Verzögerung, den gewollten Umweg dar, um dem Todestrieb dann umso mehr sein vernichtendes Werk zu ermöglichen.

Von besonderer Bedeutung ist, dass dieser Todestrieb als stummer Agent im Über-Ich Gestalt gewinnt und als dessen „Negativitätsfaktor“ seine Herrschaft ausübt.¹⁸ Wobei uns sein „hinterhältiges“ Agieren noch in einem besonderen Aspekt interessiert. In einer bemerkenswerten Entwicklung wird uns dies vom Triebhaften über die Personifizierung (Über-Ich) in den Bereich des Gewissens führen.

2.1.2 Die vorweggenommene Strafe

In seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ stellt sich Freud noch einmal in umfassender Weise der Frage, weshalb das Glück für die Menschen so schwer zu erringen sei. Wie der Titel aussagt, geht es um die Kultur, die eigentlich den menschlichen Wohlstand im weitesten Sinne garantieren sollte, dies aber nur auf Kosten grosser individueller Einschränkungen zu Stande bringt und dem Menschen in besonderem Masse Unbehagen verschafft.

Kultur definiert Freud in diesem Zusammenhang als «die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander.»¹⁹ Grundlegend ist, dass dieses Kulturverständnis *Triebverdrängung* und damit primäre Lustversagung bedeutet.

Wir haben bereits früher nachgezeichnet, wie diese Triebverdrängung – in individueller und kollektiver Weise – möglich wird. Über den Identifizierungsweg mit der äusseren Autorität wird eine innere Instanz errichtet, die – als Ichideal – noch einige andere Komponenten in sich aufnimmt und zur wirkungsvollen Regulatorin des Wunsches wird.²⁰

¹⁷ Ebd. 269.

¹⁸ Siehe dazu VII. 2.3.

¹⁹ Freud, Unbehagen, Bd III 220.

²⁰ Siehe VII. 2.

Nun könnte dies nach wie vor aus dem Blickwinkel des Realitätsprinzips betrachtet werden: Die Triebe werden soweit eingeschränkt, als sie einem umfassenderen Interesse schaden. Das müsste aber noch nicht dieses besondere Unbehagen auslösen und eine Eigenblockierung zur Folge haben, die weit über das lebenserforderliche Mass hinauszugehen scheint.²¹

Freud erkennt nun im *Schuldgefühl* – und damit zusammenhängend im *Strafbedürfnis* – die eigentliche Quelle solchen Kulturunbehagens. Was er als allgemeines Kulturphänomen ortet, setzt er in der ihm eigenen Art und Weise auch in einen individuell-biographischen Rahmen.²² Und er erläutert neu in diesem Zusammenhang den Bedeutungsbereich von Über-Ich, Gewissen, Schuldbewusstsein, Schuldgefühl, Strafbedürfnis und Reue, die als direkte Repräsentanzen der Autorität oder als deren Gefühlstrabanten das sogenannte ethische Verhalten der Menschen bestimmen.²³

Noch einmal wird das menschliche Lebensgebäude an seinen Ursprung geführt. Es geht um jene beängstigende Erfahrung von materieller und emotionaler Abhängigkeit des kleinen Menschenwesens, dem vor einem Liebesverlust bangt, da dies seinen Untergang bedeuten könnte. Es wird deshalb in der „archaischen Konfliktsituation“²⁴ es nicht mit der als äussere Autorität auftretenden Elterngestalt verderben wollen und den bereits beschriebenen Kompromiss einer Autoritätsidentifizierung suchen.²⁵

Was also eigentlich einer Angstreaktion vor der äusseren Autorität entspricht und mit einer vorgängigen Rivalitäts- beziehungsweise Aggressionsregung zusammenhängt, äussert sich laut Freud nun im *Schuldbewusstsein*. Von diesem «Schuldbewusstsein muss man zugeben, dass es früher besteht als das Über-Ich, also auch als das Gewissen», schreibt Freud. «Es ist dann der unmittelbare Ausdruck der Angst vor der Autorität.»²⁶ Durch die Errichtung des Über-Ichs wird nun die Sache komplexer. Das Über-Ich wird nämlich auf Grund seiner innerpsychischen Position und der ihm dort zukommenden Allwissenheit auch jene aus versagten Sexualwünschen her-

²¹ Wir nehmen an dieser Stelle bereits früher gemachte Überlegungen zum „Charakter des Über-Ichs“ noch einmal auf, jetzt allerdings mit neuer Akzentuierung.

²² Freud, Unbehagen Bd IX 265.

²³ Ebd. 262.

²⁴ Laut Freud der Ödipuskomplex.

²⁵ Siehe VII. 2.

²⁶ Freud, Unbehagen Bd IX 262. Freud weist an anderer Stelle darauf hin, dass man «ein ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse ablehnen darf.» [...] «Das Böse ist anfänglich dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht wird; aus Angst vor diesem Verlust muss man es vermeiden.» (Ebd. 251).

vorgegangenen Aggressionsstrebungen erkennen, die dem Ich selber unbewusst bleiben und in der Regel auch keine Tatnotwendigkeit in sich tragen. Im psychischen Bereich sind sie aber trotzdem Realität und werden nun vom Über-Ich beziehungsweise durch dessen Funktion, das Gewissen, in Form von Schuldzuweisung dem Ich zugeschoben. Dies löst das eigentliche *Schuldgefühl* aus. Freud schreibt: «Wenn eine Triebstrebung der Verdrängung unterliegt, so werden ihre libidinösen Anteile in Symptome, ihre aggressiven Komponenten in Schuldgefühl umgesetzt.»²⁷ Es handelt sich dabei um ein „Gefühl“, das paradoxerweise oft unerkannt bleibt und sich vor allem durch das Strafbedürfnis manifestiert. Eine – im vordergründigen Sinne – vorweggenommene Strafe soll dem von unsichtbarer Macht und aus unerkanntem Grund geplagten Ich Erleichterung schaffen – was aber umso mehr dessen Unglück besiegelt. Das Schuldgefühl selber ist laut Freud «im Grunde nichts anderes als eine topische Abart der Angst».²⁸

Auch in der Reue sieht Freud nichts anderes als «eine Gesamtbezeichnung für die Reaktion des Ichs in einem Falle des Schuldgefühls».²⁹ Sie hängt ursprünglich mit der Reaktion auf eine tatsächlich begangene Tat zusammen.³⁰ In ihr manifestiert sich die Gefühlsambivalenz in Bezug auf das angegriffene Objekt. Reue könnte auch mit einer Art von Unterwerfungsgestus verglichen werden: Um nicht den Liebesverlust der Autorität – sei es der inneren oder äusseren – erleiden zu müssen, zeigt das Ich sich reuig.³¹

²⁷ Freud, *Unbehagen*, Bd IX 264.

²⁸ Ebd. 261.

²⁹ Ebd. 262.

³⁰ Es geht um die Annahme Freuds, dass sich ein historischer Urvater-Mord ereignet habe (siehe VII. 2.1.2. Anm. 47).

³¹ Freud hält an dieser Stelle fest, dass die Religionen «die Rolle des Schuldgefühls [und der Reue] nie verkannt haben»...und «auch mit dem Anspruch auftreten, die Menschheit von diesem Schuldgefühl, das sie Sünde heissen, zu erlösen» (*Unbehagen* 261). Die in diesem Zusammenhang aufgerichtete Gottesinstanz wird den Menschen aber noch unheilvoller in ein System von Schuld und Strafe verstricken. Und weil der religiöse Mensch auf Grund eines besonders mächtigen Über-Ichs auch zu einer gesteigerten Triebverdrängung neigt, wird seine gehemmte und unbewusst agierende Aggression ebenfalls grösser und richtet sich in besonderem Ausmass gegen ihn selbst. Er wird deshalb – auch wenn sein äusseres Leben keinen Anlass dazu bietet – unter besonders grossem Schuldgefühl leiden. Freud fährt fort, dass «aus der Art, wie im Christentum diese Erlösung gewonnen wird, durch den Opfertod eines Einzelnen, der damit eine allen gemeinsame Schuld auf sich nimmt, wir ja einen Schluss gezogen haben, welches der erste Anlass zur Erwerbung dieser Urschuld, mit der auch die Kultur begann, gewesen sein mag». (Siehe auch: *Totem und Tabu* 436ff.).

Ein grundlegender Faktor des „Kultur-Unbehagens“ ist also mit der Funktionsweise des Über-Ichs verbunden. Seine Errichtung erweist sich laut Freud als notwendig, um die Autorität im Reich des Wunsches wirksam werden zu lassen und den Menschen zum Triebverzicht und damit zur Kulturleistung überhaupt zu befähigen. Seine Wirkungsweise hat aber dort, wo in irgend einer Weise eine Ich-Schwäche vorliegt, eine verheerende Auswirkung auf die Lebensqualität der Einzelnen. Dies ist umso mehr der Fall, als der Aggressionstrieb, welcher aus der Versagung hervorgeht und das Schuldgefühl bewirkt, laut Freud ein Abkömmling des Todestriebes ist. Als Schuld vom Über-Ich auf das Ich zurückgespiegelt und gezeichnet durch eine subtile Destruktivität, hält er den Menschen unbarmherzig in seinem – unsichtbaren – Todesmuster gefangen. Der Tribut, den die Kulturmöglichkeit fordert, ist hoch.

Noch einmal halten wir fest: Es zeigt sich als eine bemerkenswerte Entwicklung, dass aus dem Urtrieb (Thanatos) über eine personale Instanz (Über-Ich) im Grunde genommen eine Qualität des Erlebens entstanden ist.

2.1.3 Thanatos oder Eros?

Stellen wir hier noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Eros und Thanatos, so fällt auf, dass der Todestrieb als bestimmende Macht auftritt. Das Verdienst des Eros scheint allein, Thanatos am zu raschen Erfolg zu hindern, indem er sich als Lebenstrieb querstellt, wo er kann. Freuds grundsätzlich *dualistischer* Ansatz droht in einen Thanatos-Monismus abzugleiten. Es könnte dies die inhärente Konsequenz seines ausschliesslich energetisch-deterministischen Ansatzes sein. Ist das Energetisch-Quantitative beziehungsweise dessen kausal-gesetzliche Komponente letzte Grundlage, muss dies unterschwellig ins Totalitäre führen. Die Psychoanalyse zeichnet so gesehen ein äusserst düsteres Bild.

Freud hat aber nicht nur in der Praxis, sondern in der Theorie seinem eigenen Pessimismus auch widersprochen. So sieht er neben der Herrschaft von Thanatos über Eros auch die Möglichkeit einer gewissen Verträglichkeit zwischen beiden und geht dabei wieder vom dualistischen Ansatz aus. Als grundlegendes Beispiel sei hier die Sexualität erwähnt: Indem die (Todestrieb-)Aggression als *Mitkomponente* des Eros auftritt, kann dieser überhaupt zum Ziel gelangen und der Vereinigung und der Erhaltung des Lebendigen dienen. Gleichzeitig wird das Destruktive des Todestriebs eingebunden.³² Aber auch in seinem – vom sexuellen Impuls wie auch dem Problem der Destruktivität abgeleiteten – Kulturverständnis ist Freud

³² Freud, Lustprinzip, Bd III 263.

ambivalent. Einem ausgesprochenen Kulturpessimismus, laut dem moralische, gesetzliche und religiöse Einrichtungen sich für den Menschen vor allem als lebensfeindlich erweisen, steht eine durchaus positive Einschätzung der Kulturmöglichkeit gegenüber. Die Kultur erlaubt nämlich vor allem im ästhetischen und erforschenden Bereich zur erwähnten Verträglichkeit zwischen Eros und Thanatos zu finden und daraus eine lohnende Lebensperspektive mit einem gewissen Mass an Freiheit aufzubauen.

Es wird uns in der Folge besonders interessieren, wie Freud diesen Ausweg aus grundsätzlicher Triebverfahrenheit darstellt und zwar weiterhin auf energetischer Basis.

2.2 Die dritte Energie

«Vielen von uns mag es auch schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat und von dem man erwarten darf, dass er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird. Allein, ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, die wohltuende Illusion zu schonen», schreibt Freud in „Jenseits des Lustprinzips“.³³

Nun geht es uns hier zwar nicht um die Vervollkommnung des Menschen, aber doch um die Frage, in welcher Weise die Triebwelt sich umzugestalten vermag, damit in möglichst positiver Weise individuelle und soziale Lebensqualität entsteht – und dies wie gesagt ohne hinzukommende „andere“ Komponente.

Erwähnt sei hier, dass wir damit also noch einmal hinter das zurückgehen, was wir als *dialogische* Möglichkeit bereits eingeführt haben. Sie ist es, die unserer Ansicht nach das strenge Herrschaftsgefüge des Psychischen, die deterministisch-destruktive Thanatosstruktur nach und nach aufzulockern vermag, dort ihren qualitativen Zuspruch setzt und bis in die tiefste Tiefe des Wunsches Veränderung schafft.³⁴ Dies bedingt allerdings eine grundsätzliche Annahme von Sprachlichkeit und Beziehungsqualität, die nicht erst als triebübersteigende und bewältigende Kulturentwicklung auftauchen, sondern vom Ursprung des Lebens her und im Triebhaften selbst gegenwärtig sind.

Wir wissen, dass dies nicht Freuds Ansatz ist, zumindest nicht im Theoretischen. Sehen wir deshalb, wie er sich „energetisch“ aus der Affäre zieht. Ricoeur wird uns wiederum als kritischer Kommentator begleiten.

³³ Freud, Lustprinzip 251.

³⁴ Siehe VII. 3.2.3.

2.2.1 Destruktion – Rekonstruktion

Als erstes erwähnen wir einen Lösungsansatz, der in seiner impliziten Positivität überrascht. Er zeigt wiederum eine Seite von Freud, die sich nicht vom Destruktivitäts-Pessimismus leiten lässt. Es geht um die Vorstellung der *Psychosynthese*.

In seiner Schrift „Wege der psychoanalytischen Theorie“ geht Freud auf die Kritik an der analytischen Arbeit ein, diese kümmere sich nur um die Analyse des kranken Seelenlebens und nicht um dessen Synthese. Nach der Zerlegung müsse doch auch der Wiederaufbau folgen. Diese Forderung lehnt Freud strikte ab. Er schreibt: «Der neurotisch Kranke bringt uns ein zerrissenes, durch Widerstände zerklüftetes Seelenleben entgegen, und während wir daran analysieren, die Widerstände beseitigen, wächst dieses Seelenleben zusammen, fügt die grosse Einheit, die wir sein Ich heissen, sich alle die Triebregungen ein, die bisher von ihm abgespalten und abseits gebunden waren. So vollzieht sich bei dem analytisch behandelten die Psychosynthese ohne unser Eingreifen, automatisch und unausweichlich.»³⁵ An anderer Stelle nimmt Freud diese Argumentation auf und führt sie auf die Tatsache zurück, «dass das Ich eine Organisation ist» – im Gegensatz zum Es – mit einem «Zwang zur Synthese», der immer mehr zunimmt, je stärker das Ich wird. Freud macht allerdings hier die Einschränkung, dass das Ich auch gewisse Symptome einbindet, die eigentlich hindernden Einfluss ausüben und noch einer Auflösung bedürften.³⁶

Doch kehren wir zur anfänglichen Aussage der Psychosynthese zurück. Freud gibt also einer Art innerpsychischer Heilungsmöglichkeit Raum, die sich spontan ereignet, gesetzt der Fall, es sei vorher die analytisch-bewusstmachende Arbeit erfolgt.

Was sich darüber hinaus an Argumentation hinzufügt, erklärt sich aus der bereits bekannten Haltung Freuds, den Analysanden nicht in irgend eine Richtung beeinflussen zu wollen. Der Arzt bleibt neutraler „Chirurg“; was sich verändert, tut sich von selber. Freud schreibt: «Wir haben es entschieden abgelehnt, den Patienten, der sich hilfeschend in unsere Hand begibt, zu unserem Leibgut zu machen, sein Schicksal für ihn zu formen, ihm unsere Ideale aufzudrängen und ihn im Hochmut des Schöpfers zu unserem Ebenbild, an dem wir Wohlgefallen haben sollen, zu gestalten.»³⁷ Nicht zuletzt könnte sich hinter dieser Argumentation, verbunden mit der

³⁵ Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, EB 243.

³⁶ Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, Bd VI 243. Wir erfahren später, dass diese Kraft der Synthese dem (desexualisierten) Eros entspringt.

³⁷ Freud, *Wege der psychoanalytischen Therapie*, EB 246.

Vorstellung der spontanen Psychosynthese, auch eine gewisse Fortschrittsgläubigkeit verbergen, die Freud hier ins Innerpsychische legt. Er würde sich dann einer aus sich selbst wachsenden Höherentwicklung der Natur anvertrauen, was durchaus seiner Zeit entspräche.

Kann die Vorstellung der Psychosynthese nun aber als Grundlage dienen, um einen weiteren, wichtigeren Begriff in Freuds Denken näher zu erfassen – den Begriff der Sublimierung? Letztere scheint einerseits aus sich selbst zu geschehen, könnte aber doch auch einen gewissen Willensakt und damit ein Element der Freiheit, eine *Qualität*, voraussetzen. Manifestiert sich also in ihr eine „dritte – qualifizierbare – Energie“, welche im dualistisch veranlagten, vordeterminierten Triebssystem doch eine neue Ausrichtung zu schaffen vermag?

2.2.2 Das Aktive der Sublimierung – Verzicht als Desexualisierung

«In Freuds Schriften ist der Begriff der Sublimierung grundlegend und zugleich episodisch», schreibt Ricoeur.³⁸ Der Ausdruck taucht an verschiedenen Stellen auf, erfährt in der Entwicklung analytischer Forschung einiges an Bedeutungsveränderung, wird aber nie grundlegend abgehandelt. Ricoeur versucht, dieser Bedeutungsentwicklung nachzugehen und sie in eine gewisse Systematik zu setzen. Wir folgen fürs erste seinen Überlegungen.

In einem ersten Schritt bezieht sich Ricoeur auf die Schrift Freuds „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“. Er findet dort eine Reihe von Grundaussagen zum Sublimierungsbegriff. Und er stellt fest, dass Freud hier noch keinen expliziten Unterschied macht zwischen Sublimierung und Verdrängung. Es zeigt sich aber, dass die Sublimierung eine Möglichkeit ist, das Triebinteresse und damit die sexuelle Neugier von den Genitalien weg auf die Körperbildung im ganzen zu lenken. «Die Sublimierung ist eine Abweichung vom Ziel der Libido und kein Objektersatz», schreibt Ricoeur, «und sie stellt sich von vornherein in den Bereich der Ästhetik, das heisst des Kulturphänomens.»³⁹ Sublimierung verbindet sich mit Gestaltung. So geht es aus der ersten Abhandlung „Abweichungen in Bezug auf das Sexualziel“ hervor.⁴⁰

In der zweiten Abhandlung, „Die infantile Sexualität“, wird die Sublimierung noch in vermehrtem Ausmasse vom Standpunkt der Kulturleistung her betrachtet. «Die Kulturhistoriker scheinen einig in der Annahme, dass

³⁸ Ricoeur, Interpretation 495.

³⁹ Ricoeur, Interpretation 495.

⁴⁰ Freud, Abhandlungen I, Bd V 66.

durch die Ablenkung sexueller Triebkräfte von sexuellen Zielen und Hinlenkung auf neue Ziele, ein Prozess, der den Namen *Sublimierung* verdient, mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden», schreibt Freud. Er ordnet die Entstehung von sublimierendem Verhalten der Latenzzeit zu.⁴¹ Die sogenannt *psychischen Dämme* oder *Reaktionsbildungen* – Ekel, Scham und Moral – bewirken die Sublimierungsmöglichkeit für das, was sich sonst in der Perversion äussern könnte.⁴²

An einer weiteren Stelle vergleicht Freud das neurotisch-krankhafte Phänomen, sexuelle Störungen auf andere Körperfunktionen zu übertragen, mit der positiven Möglichkeit des Gesunden, Sexualität zu sublimieren: «Die nämlichen Wege aber, auf denen Sexualstörungen auf die übrigen Körperfunktionen übergreifen, müssten auch in der Gesundheit einer anderen wichtigen Leistung dienen», schreibt Freud.⁴³ Er schliesst mit der Bemerkung, dass über diese Verschiebungsvorgänge noch sehr wenig bekannt ist.⁴⁴

Wichtige Aussagen zur Sublimierung sind schliesslich im letzten Abschnitt der „Drei Abhandlungen“ zu finden, welcher eine Art Synthese des gesamten Werkes darstellt. «Die Sublimierung erscheint hier, neben der Neurose und der Perversion, als dritter Ausweg», schreibt Ricoeur.⁴⁵ Die Perversion wird interpretiert als ein Mangel an Integration durch die Genitalzone; die Neurose, das «Negativ der Perversion»⁴⁶ wird nun klar der Verdrängung – und damit der Eigenblockierung durch Widerstände – zugeordnet. Die Sublimierung schliesslich ermöglicht den Prozess, «bei welchem den überstarken Erregungen aus einzelnen Sexualitätsquellen Abfluss und Verwendung auf andere Gebiete eröffnet wird, so dass eine nicht unerhebliche Steigerung der psychischen Leistungsfähigkeit aus der an sich gefährlichen Veranlagung resultiert», schreibt Freud.⁴⁷ Wieder hält Freud fest, dass dies vor allem dem künstlerischen Schaffen zugute kommt, wobei der einzelne Künstler eine variable Mischung perverser, neurotischer

41 Freud, Abhandlungen II, Bd V 85.

42 Ricoeur, Interpretation 496.

43 Freud, Abhandlungen II, Bd V 111.

44 Ricoeur kommentiert, dass Freud, indem er die Sublimierung jedesmal in einen ursprünglichen Zusammenhang mit den erogenen Zonen setzt, die Aufmerksamkeit auf die Begrenztheit des Triebchicksals lenkt. «In diesem Sinne könnte man von der Endlichkeit des menschlichen Wunsches sprechen, der letztlich auf einer ausgewählten, relativ begrenzten Sensorialität spielt.» (Interpretation 497).

45 Ebd. 497.

46 Freud, Abhandlungen/Zusammenfassung, Bd V 140.

47 Ebd. 141.

und sublimierender Tendenzen in sich trägt. Ausschlaggebend für die Qualität seiner Schaffenskraft ist der dritte Faktor.⁴⁸

Erscheint das neurotische Verhalten also als Folge der Verdrängung, so wird letztere hier überraschenderweise der Sublimierung untergeordnet. Nach wie vor bleibt unklar, wie diese Verschiebungsvorgänge ablaufen könnten. Desgleichen gibt es keine wirklichen Anhaltspunkte dafür, dass «die Sublimierung bei Individuen von abnorm starker sexueller Veranlagung ihre Energie aus den infantilen, erogenen Zonen bezieht», schreibt Ricoeur.⁴⁹ Auch wird nur die künstlerische Sublimierung genannt und wird nicht erklärt, wie die ästhetischen oder anderen Werte, auf welche die Energie abgeleitet oder verschoben wird, durch diese Mechanismen entstehen. «Nur die Schöpferkraft, so scheint es, ist abgeleitet, nicht aber die Objekte selbst, auf die sie sich richtet», hält Ricoeur fest.⁵⁰ Auch die bereits erwähnten Reaktionsbildungen wie Scham, Ekel und Moralität, welche Sublimierung fördern sollen, führen hier nicht weiter.

Spätere Texte Freuds bringen keine wirkliche Erhellung in diesen Bereichen, fügen aber noch einige Gesichtspunkte hinzu. In der Schrift „Zur Einführung des Narzissmus“ erläutert Freud das Gegensatzpaar Sublimierung/Idealisierung, worauf wir bereits früher eingegangen sind.⁵¹ «Die Idealisierung betrifft das Objekt der Triebe, die Sublimierung dagegen seine Richtung und sein Ziel», schreibt Ricoeur.⁵² Die Sublimierung ist deshalb verschobene, neuausgerichtete und nicht verdrängte Energie. Die nötige Erklärung, was diese Verschiebung ermöglicht, wird auch hier nicht gegeben.

Weiterhelfen könnten nun Ausführungen zum Thema, die wir in der Schrift „Das Ich und das Es“ finden. Der Begriff der Sublimierung wird in die Überlegungen Freuds zur Entstehung des Über-Ichs hineingenommen. Wir erfahren, dass in der ödipalen Situation, wenn das Sexualobjekt

⁴⁸ Vgl. auch Freuds Äusserungen in seiner Schrift: „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“ (1910): In der grossen Wissbegierde und im Forschungsdrang, welche sich bereits beim Kind Leonardo äussern, sieht Freud jene Möglichkeit des Menschen, «mit leidenschaftlicher Hingabe, mit der ein anderer seine Liebe ausstattet, zu forschen» – das heisst «zu forschen anstatt zu lieben» (da Vinci 104). Und: «Der Sexualtrieb eignet sich ganz besonders dazu, solche Beiträge abzugeben, da er mit der Fähigkeit der Sublimierung begabt, das heisst imstande ist, sein nächstes Ziel gegen andere, eventuell höher gewertete und nicht sexuelle Ziele zu vertauschen.» (Ebd.).

⁴⁹ Ricoeur, Interpretation 498.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Siehe VII. 2.2.1. Vgl. Freud, Narzissmus, Bd III 61ff.

⁵² Ricoeur, Interpretation 498.

aufgegeben werden muss und die Objektlibido sich ins Innere zurückzieht, diese dort zur narzisstischen Libido wird und eine Art Desexualisierung erfährt – immer vorausgesetzt, der Ödipuskomplex finde seinen heilsamen Untergang.⁵³ Es handelt sich hier nach Freuds Worten um eine «Art von Sublimierung». Und er fährt fort: «Ja, es entsteht die eingehender Behandlung würdige Frage, ob dies nicht der allgemeine Weg zur Sublimierung ist, ob nicht alle Sublimierung durch die Vermittlung des Ich vor sich geht, welches zunächst die sexuelle Objektlibido in narzisstische verwandelt, um ihr dann vielleicht ein anderes Ziel zu setzen.»⁵⁴

Wir könnten nun annehmen, dass die in solcher Weise desexualisierte – das heisst vom Objektbegehren befreite – und der Verschiebung fähige Energie eine Art „dritte Energie“ darstellt, die den Kampf zwischen Thanatos und Eros zu *neutralisieren* weiss. Freud schreibt, dass im Vorgang der Sublimierung beziehungsweise der Desexualisierung zwar etwas von der Hauptabsicht des Eros – nämlich «zu vereinigen, zu binden, festzuhalten» – bestehen bleibt, indem die Sublimierung selbst der «Herstellung von Einheitlichkeit» dient, «durch die das Ich sich auszeichnet». Andererseits arbeitet das Ich auch dem Eros entgegen, indem es sich eben «der Libido der Objektbesetzungen bemächtigt, sich zum alleinigen Liebesobjekt aufwirft, die Libido des Es desexualisiert oder sublimiert [...] und sich damit in den Dienst der gegnerischen Triebenergie stellt.»⁵⁵ Wie wir wissen geht es hier um die Errichtung des Über-Ichs mit Hilfe der Identifizierung, welche die Autorität und damit auch die Möglichkeit des Objektverzichts in den Wunsch des Eros setzt.

Ricoeur hält fest, dass hier Sublimierung, Desexualisierung und Identifizierung ganz nahe zueinander rücken und wir deshalb wieder vor der alten Frage stehen, die offenbar auch das Konzept der Sublimierung nicht zu lösen vermag: Wie ist in einer reinen Ökonomik der eigentliche Auslöser solcher Entwicklungen aufzeigbar? Insbesondere der Begriff der Identifizierung hatte uns bereits früher zu einer erweiterten Grundanschauung gedrängt.⁵⁶

Es bleibt also offen, was die aktive Möglichkeit des Individuums sei, angesichts sozialer Anforderung zwischen Perversion und Neurose zum Ausweg der Sublimierung zu finden. Es sei denn, wir greifen zurück auf die Psychosynthese, die aussagt, dass das psychische System nach genügender

⁵³ Auch darauf haben wir bereits hingewiesen: Siehe VII. 2.2.1, Anm. 63. Vgl. auch VIII. 3.1.3.

⁵⁴ Freud, *Das Ich und das Es*, Bd III 298.

⁵⁵ Ebd. 312.

⁵⁶ Siehe VII. 3.2.2.

Analyse sich von selbst in der heilsamen Weise rekonstituiert. Oder wir sehen das Ganze als konstitutionelle Frage, dass eben der eine zum Künstler beziehungsweise Kulturschaffenden geboren ist – was bedeutet, dass er die Fähigkeit der Sublimierung besitzt, während eine andere dazu nur geringen oder keinen Zugang findet.⁵⁷ Solch kurzschliessende Folgerungen würden aber ihrerseits der Freudschen Komplexität nicht gerecht. Und noch weniger der analytischen Praxis.

2.2.3 Zur Sublimierung des Wunsches nach Heilungsmacht

Freuds theoretische Entwicklung des Sublimierungsbegriffs erweist sich als wenig erhellend. Wir werden uns deshalb Ricoeurs Kritik zuwenden, was uns wiederum über die Freudsche Theorie hinausführt. Zuvor sei aber noch folgendes festgehalten:

Da es gänzlich Freuds Grundauffassung widerspräche, von etwas anderem als *systeminhärenten* Veränderungsmöglichkeiten und -erfahrungen auszugehen, nimmt er – einer energetischen Grundanschauung zuliebe – das Mangelhafte der Erklärung offenbar in Kauf. Beeindruckend ist dabei seine Konsequenz in Bezug auf das therapeutische Heilungsvermögen. Auch dort geht er nämlich nicht über systeminhärente Möglichkeiten hinaus. Das erfordert konkretes Sublimierungsvermögen in Bezug auf gewisse Allmachtswünsche des Arztes.⁵⁸

In seinem Spätwerk „Die endliche und die unendliche Analyse“ bringt Freud denn auch zum Ausdruck, dass die therapeutische Veränderung des Ichs eher als *Rückgängigmachung von Veränderungen* aufgefasst werden muss, die sich als Folge des Abwehrprozesses vorher eingestellt haben.⁵⁹ Was sich zum Beispiel als Wiederholungszwang oder Strafbedürfnis einge-

⁵⁷ Anzuführen ist hier, dass Freud tatsächlich diesen konstitutionellen Ansatz in gewissem Sinn vertritt, z.B. was die Sublimierungsfähigkeit von Männern und Frauen betrifft. Freud schreibt: «Die Frauen vertreten die Interessen der Familie und des Sexuallebens; die Kulturarbeit ist immer mehr Sache der Männer geworden, stellt ihnen immer schwierigere Aufgaben, nötigt sie zur Triebsublimierung, denen die Frauen wenig gewachsen sind. [...] So sieht sich die Frau durch die Ansprüche der Kultur in den Hintergrund gedrängt und tritt zu ihr in ein feindliches Verhältnis.» (Das Unbehagen in der Kultur 233). Hinzuzufügen ist, dass Freud die zwischen Männern und Frauen angeblich verschiedene Fähigkeit zur Triebsublimierung aus der je unterschiedlichen Lösbarkeit des Ödipuskomplexes begründet (siehe VII. 2.1.2, Anm. 36).

⁵⁸ Was Freud allerdings nicht gehindert hat, seine Methode im Rahmen des Unmöglichen als die Bestmögliche zu verteidigen – soweit es sich auch um ein der analytischen Behandlung adäquates Krankheitsbild handelte.

⁵⁹ Freud, endliche Analyse, EB 360.

nistet hat, kann über den Weg der Bewusstwerdung gelockert und die darin investierte Energie im Sinne von Psychosynthese und Sublimierung anders eingesetzt werden. Was aber unverändert bleibt, ist der Triebhintergrund, dem ein nun gestärktes Ich – in seiner Konfrontation mit Es und Über-Ich – bleibend den Meister zeigen muss. Wir könnten also sagen: Wandlung als grundlegende, existentielle Kategorie erweist sich im theoretisch-analytischen Denken Freuds als nichtexistent. Wandel, oder genauer Verschiebung und Neukonstellierung geschehen immer nur innerhalb einer an sich gleichbleibenden Grundkonstellation, bedingt durch den (dualistischen) Monismus der Triebe. Insofern bleibt das Leben determiniert und öffnet sich keiner Zukunftsbestimmung.⁶⁰

In der eben genannten Schrift kommt Freud auch zum Schluss, dass kein endgültiges Erledigen aller im Unbewussten schlummernden Konfliktstoffe möglich sei. Bewusstwerden kann nur, was in der therapeutischen Übertragungsmöglichkeit Platz findet, oder auch sonst einer gewissen Zeitaktualität entspricht.⁶¹ So ist die Analyse, auch wenn sie innerhalb der Triebkonstellation günstigere Bedingungen zu schaffen vermochte und nach Ermessen der Analytikerin als beendet angesehen werden kann, doch nur eine begrenzte Einflussnahme auf ein Stück Persönlichkeitsgeschichte. Die Hoffnung scheint allerdings berechtigt, dass ein durch die analytische Arbeit gestärktes Ich auch späteren, durch Zeitaktualität geweckten Konflikten einigermassen gewachsen sein könnte.

Zum möglichen Erfolgsverlauf der Analyse sagt Freud: «Wir finden es durchaus begreiflich, wenn wir zum Schluss kommen, dass der Endausgang des Kampfes, den wir aufgenommen haben, von quantitativen Relationen abhängt, von dem Energiebetrag, den wir zu unseren Gunsten beim Kranken mobilisieren können, im Vergleich zur Summe der Mächte, die gegen uns wirken. Gott ist hier wieder einmal mit den stärkeren Bataillonen.»⁶² Ob sich Freud in der Parteinahme Gottes doch getäuscht haben könnte?⁶³

⁶⁰ Das ewig Gleichbleibende zeigt sich übrigens auch in Freuds Auffassung des Unbewussten, das in sich keine Geschichtlichkeit kennt. Was sich als Erfahrungen dort abgelagert hat, bleibt zeitlos vorhanden und wird sich auch als längst Vergangenes gegenwärtiger Realität aufpfropfen (siehe auch V. 3.3.3). Nur durch den Prozess der Bewusstwerdung ist es in seiner Zeitlichkeit zu orten und damit auch ein Stück weit aus seiner Allgemeingültigkeit in das einst Bedingte rückführbar.

⁶¹ Freud, Endliche Analyse, EB 370.

⁶² Freud, Psychoanalytische Technik, EB 420. Freud beendet den Satz folgendermaßen: ...«gewiss erreichen wir nicht immer zu siegen, aber wenigstens können wir meistens erkennen, warum wir nicht gesiegt haben».

⁶³ Zuweilen könnten wir den Eindruck gewinnen, Freud habe sich der Möglichkeit eines noch anderen einwirkenden Faktors doch sehr verschlossen müssen – so sehr scheint sich dieser aufzudrängen. Ob er sich deshalb vielleicht auch in so

2.2.4 Sublimierung, Identifizierung, Idealisierung – die Selbstachtung des Ich

Ricoeurs Kritik am Begriff der Sublimierung fällt radikal aus. Er bezeichnet ihn – im Rahmen einer reinen Energetik – als „leeren Begriff“.⁶⁴ Denn Sublimierung ist, wie bereits erwähnt, nur in Verbindung mit Identifizierung denkbar, und dies wiederum bedingt ein Denken über die Energetik hinaus. Wir folgen hier Ricoeurs Argumentation in dreierlei Hinsicht.

Zur Identifizierung

«Das Scheitern der Theorie der Sublimierung hat die gleiche Bedeutung wie das Nichtharmonisieren des Begriffs der Identifizierung mit der Ökonomik: „Der Wunsch zu sein wie“ [...] ist auf den „Wunsch zu haben“ nicht zurückführbar», schreibt Ricoeur.⁶⁵ Sublimierung und Identifizierung gehören in der Weise zusammen, als beide von einer Beziehung zum „anderen“ zeugen, die nicht nur aus dem Habenwollen und Begehren – also energetisch – verstanden werden kann. Damit dieses andere – die Autorität – überhaupt verinnerlicht werden kann, braucht es das Dialektische des Wunsches.⁶⁶ Und damit Sublimierung überhaupt in Gang gesetzt werden kann, was bedeutet, dass das Ich Objektbesetzungen zurücknimmt und eine neue Form von Veräusserung findet, braucht es die Wirksamkeit solch primärer Identifizierung, den ursprünglichen Ansporn des „anderen“.

Zur Idealisierung

Freud hat den Begriff der Sublimierung klar demjenigen der Idealisierung entgegengestellt. Während das Ideal der Ersatz für den verlorenen Narzissmus der Kindheit ist, vermag die Sublimierung die in den Narzissmus regrediierte Objektlibido in einer neuen Weise zu investieren. In der gemeinsamen Schlüsselstellung des Narzissmus zeigt sich laut Ricoeur aber

einseitiger und begrenzter Art und Weise mit dem Phänomen des Religiösen (und auch der Sprache) auseinandergesetzt hat? In faszinierender Weise hat dies Eric-Emmanuel Schmitt in seinem Theaterstück „Le Visiteur“ aufgenommen. Dort wird der alte Freud von einer Gestalt heimgesucht, die ein – vielleicht verrückter – Mensch ist, aber auch Gott sein könnte und Freud vor die ärgerliche Tatsache stellt, dass es in seinem streng empirischen System doch noch ein unergründliches Mysterium gibt. Der unbekannte Besucher sagt zum Abschied: «Jusqu'à ce soir, tu pensais que la vie était absurde. Désormais tu sauras qu'elle est mystérieuse.» (S:62).

⁶⁴ Ricoeur, *Interpretation* 500.

⁶⁵ Ebd. 501.

⁶⁶ Siehe VII. 3.2.2.

ein weiteres Phänomen, das sich weder im einen noch im anderen Fall durch eine bloss energetische Erklärung fassen lässt.

Ricoeur weist nämlich darauf hin, dass im Falle der Idealprojektion vorausgesetzt werden muss, «dass das Ich dieses gescheiterten cogitos ein Minimum an ethischer Bedeutung einschliesst – dass es sich einschätzen, würdigen, verurteilen kann».⁶⁷ Wenn die Ideale narzisstischer Herkunft sind, heisst es, «dass das Ego wertet, [...] dass es billigt und sich billigt, dass es missbilligt und sich missbilligt.» Freud selber spricht von einer „Selbststachtung des Ich“, die von Anfang an in den Narzissmus gesetzt ist.⁶⁸

Ricoeur schliesst daraus, dass das Ich bereits in seinem Ursprung noch eine andere Bedrohung als die physisch-energetische kennt. Nur so ist erklärbar, dass zum Beispiel die Kastrationsangst eine ethische Dimension bekommt, die sich im Ideal – oder im Sublimen – festsetzt und später auch als gesellschaftliche Missbilligung und Sühne antizipiert werden kann. Die physische Bedrohung steht also am Anfang nicht allein, um sich dann in eine Ethik – oder Ästhetik – umzusetzen, sondern die Drohung gegen die physische Integrität *symbolisiert* die Drohung gegen die *existentielle* Integrität, die in ebenso ursprünglicher Weise im Ich beheimatet ist.

«Man muss eine ursprüngliche Selbststachtung annehmen, damit sich die Identifizierung in den Prozess eines Idealisierungsvorgangs einschreiben kann», schreibt Ricoeur.⁶⁹ Dies bedeutet, dass die Sublimierung, ob sie nun der Identifizierung oder Idealisierung angenähert wird, in ihrer Entstehung einen *qualitativen* Faktor als Vorbedingung hat.

Regression und Progression

Der dritte kritische Gesichtspunkt Ricoeurs zum Freudschen Sublimierungsbegriff wird für die Weiterentwicklung unserer Gedanken besondere Bedeutung haben. «Wie wir sahen, kann die Sublimierung nur als Regression zum Narzissmus ökonomisch formuliert werden»,⁷⁰ schreibt Ricoeur. Er räumt ein, dass Regression im energetischen Sinn nicht einfach mit zeitlicher Regression gleichzusetzen ist. Trotzdem ruft die Regression auch in diesem Fall nach einem «antithetischen Begriff, für den es in der Freudschen Ökonomie keinen Platz zu geben scheint, nämlich dem Begriff der Progression.» Ricoeur fährt fort: «Wie kann sich der Narzissmus differenzieren, sich verschieben? Wie kann sich ein Niederschlag von Identifizierungen im Ich ablagern und es verändern, wenn der Vorgang keine

⁶⁷ Ricoeur, Interpretation 502.

⁶⁸ Freud, Narzissmus, Bd III 60.

⁶⁹ Ricoeur, Interpretation 504.

⁷⁰ Ebd. 503.

Progression mittels einer Regression ist? Und welches ist das Prinzip dieser Progression?» Wobei Ricoeur anfügt, dass all diese Fragen und Infragestellungen nicht die Psychoanalyse disqualifizieren. Diese ermöglicht im Gegenteil in ihrer kritischen Selbstreflexion den Horizont solcher Fragen überhaupt zu entdecken. «Die Psychoanalyse stellt diese Fragen gleichsam im Negativ, indem sie die archaischen, infantilen und instinkthaften, narzisstischen und masochistischen Züge unserer vorgeblichen Sublimität entlarvt», schreibt Ricoeur.⁷¹

Gibt es nun im regressiven Prozess gleichzeitig eine Möglichkeit des Progressiven – worauf die analytische Praxis unbedingt hinweist –, so wird sich konkret die Frage stellen, was der Ort solch doppelter Besetzung und Ausrichtung sein könnte. Dies führt uns zum nächsten Abschnitt.

⁷¹ Ebd. 505.

3. Der Wortraum als Ort der Wandlung

3.1 *Symbol und Überdeterminierung*

Bereits in Kapitel V, als es um die sprachliche Qualität des Unbewussten ging, haben wir uns mit dem Symbolischen auseinandergesetzt.⁷² Ausgehend von Ricoeur hatten wir angenommen, dass dem Symbol Vieldeutigkeit innewohnt, die nicht nur Sinn bezeichnet und in sich festhält, sondern zugleich Sinn eröffnet. «Das Symbol ist das Erwachen von Nachdenklichkeit», hiess damals ein Leitsatz – es führt über sich hinaus und hat deshalb auch teleologische Ausrichtung. Dies trifft insbesondere auf die Sprache zu, da sie als semantische Struktur dem Symbolischen innewohnt und der Vieldeutigkeit des Bildhaften Ausdruck zu geben vermag. Sprache erweist sich selbst als Ort des Symbolischen.

Wir hatten damals weiter überlegt, dass die Sprache, indem sie der Vieldeutigkeit des Symbolischen Ausdruck und Raum gibt, auch zu dessen *dialogischem* Element wird, also in sich selbst die Eigenschaft von Beziehung trägt. Die Wortverkörperung solcher Beziehungsqualität – nämlich das Vermitteln existentieller Bedeutung – war eine der Hauptausrichtungen der folgenden Kapitel VI und VII, ausgedrückt in der zentralen Affirmation: „Ich bin – Du bist“.

In einem weiteren Schritt werden wir nun sehen, dass das Symbolische und damit die Sprache auch „in die Geschichte setzt“, das heisst, aus sich selbst in der Qualität der Vieldeutigkeit sowohl Vergangenheit erfasst wie Zukunft eröffnet. Wir nähern uns der vorgängig gestellten Frage nach dem Ort von *Regression* und *Progression*.

Noch einmal folgen wir dabei Ricoeurs Ausführungen (3.1), bevor wir dann unsere eigenen Gedanken zum psychoanalytischen Ereignisraum der Wandlung formulieren, im Dialog mit Kategorien des Glaubens (3.2; 3.3). Damit wird sich – jetzt aus eigener Sicht – noch einmal die Frage nach den Kriterien einer gelungenen und in dem Sinne sich abschliessenden analytischen Erfahrung stellen (3.4).

3.1.1 Das Symbol zwischen Archäologie und Teleologie

«Das Prinzip der Lösung kennen wir [...]: Es liegt in der Dialektik von Archäologie und Teleologie», schreibt Ricoeur, indem er also über die Frage des Zusammentreffens von Regression und Progression nachdenkt.⁷³

⁷² Siehe V. 3.3.2 (Exkurs).

⁷³ Ricoeur, *Interpretation* 505.

Er bezieht sich auf ein vorgängiges Kapitel, in welchem er es unternommen hatte, die Phänomenologie des Geistes von Hegel – als Teleologie – und die Theorie einer Energetik von Freud – als Archäologie – in dialektischen Bezug zu setzen. Wir beschränken uns hier auf wenige Hinweise, soweit dies in der eigenen Gedankenführung weiterhilft.⁷⁴

Ricoeur klärt gleich zu Beginn, dass Hegel und Freud «jeder für sich einen ganzen Kontinent stellt».⁷⁵ Es kann deshalb nicht darum gehen, die beiden zu vermischen, sondern nur – in dialektischer Weise – vom System des einen auf das System des anderen einen kritischen Blick zu werfen. Dass beide Denkweisen sich etwas zu sagen haben, begründet Ricoeur folgendermassen: «Freud, so möchte ich sagen, verbindet eine thematisierte Archäologie des Unbewussten mit einer nicht thematisierten Teleologie des „Bewusstwerdens“, so wie Hegel die explizite Teleologie des Geistes mit einer impliziten Archäologie des Lebens und des Wunsches verbindet.»⁷⁶

Dies kommt zum Ausdruck, wenn es um das Erfassen des *Bewusstseins* geht. Bekannt ist uns von Freud, dass er das primär Selbstbewusste des Ichs in Frage stellt und den Ort eines bestimmenden Selbst ins Unbewusste zurückversetzt, das durch sein Wünschen und Gebieten das Ich in seiner Herrschaft hält. Das Ich kann sich dessen bewusst werden und durch dieses erweiterte Selbstbewusstsein grösseren Handlungsspielraum gewinnen. Es wird sich aus der Bestimmung des Unbewussten wie auch dessen Repräsentanten aber nie ganz lösen können.

Hegel zeigt eine entgegengesetzte Bewegung. Er entzieht das Selbst dem gegenwärtigen Bewusstsein, indem er es als das *Kommende* beschreibt, das zwar bereits im Gegenwärtigen erscheint, diesem aber als Sinn und Wahrheit voraus geht. Dabei handelt es sich bei Hegel nicht um den Bereich der Energetik, auch nicht um das psychologische Ego an sich, sondern dieses als Kommendes bereits gegenwärtige Selbst ist der Geist. Deshalb ist auch von einer „Phänomenologie“, einer *Erscheinungsweise des Geistes* die Rede. In der Hegelschen Phänomenologie erhält so jede Gestalt ihren Sinn aus der nächstfolgenden, wobei sich darin nicht eine Entwicklung vom Niederen zum Höheren zeigt, sondern eine dialektische Bewegung: In der Herrschaft kündigt sich die Sklaverei an, in der Sklaverei die Freiheit, in der Freiheit die... – die Bewegung verläuft synthetisch progressiv. Das Ich ist insofern an dieser Bewegung beteiligt, als es aus einer dialektischen Sicht die (philosophische) Möglichkeit hat, den Sinn des jeweils Kommenden zu

⁷⁴ Bereits in VII. 3.2.2 sind wir – über die Vermittlung Ricoeurs – beim Thema des „Wunsches nach dem Wunsch des anderen“ Hegel begegnet.

⁷⁵ Ricoeur, Interpretation 472.

⁷⁶ Ebd.

erkennen und so ein Selbstbewusstsein erlangt, welches über das, was in der Gegenwart bereits Vergangenes ist, hinausführt.

Ricoeur zeigt nun, dass in der, wie es scheint, ausschliesslichen Teleologie Hegels, ebenso die Archäologie, das in allem bereits Gesetzte und nicht Überwindbare, präsent ist. Hinweis ist ihm Hegels Philosophie der *Begierde*. Was wir in Kapitel VII als Wunsch nach dem Wunsch des anderen kennengelernt hatten, und was uns damals erlaubte, über den rein energetisch-deterministischen Rahmen des Analytischen hinauszudenken,⁷⁷ wirkt nun seinerseits zurück auf die Phänomenologie des Geistes. Denn die Begierde, der Wunsch nach Anerkennung, als inhärent Bestimmendes, zeigt sich gerade im vorwärts-drängenden Selbstbewusstsein, das doch immer auch die Anerkennung eines anderen Selbstbewusstseins sucht, also nicht in sich ruht, sondern dialektisch voranschreitet und letztlich «nur durch die Beziehung zu einer anderen Begierde, zu einem anderen Selbstbewusstsein, zu sich selbst kommt», wie Ricoeur es formuliert.⁷⁸

In welcher Weise die Freudsche Archäologie ihrerseits auch einer Teleologie Raum öffnet, haben wir bereits mehrfach angedeutet. Es geschieht überall dort, wo die reine Energetik an ihre Grenze stösst. Wir werden darauf zurückkommen.

Zusammenfassend können wir hier sagen: Entdeckt man «im Kontrast zu Hegel bei Freud eine fremdartige und tiefe Philosophie des Schicksals»,⁷⁹ so vermag die Teleologie Hegels durch die Erweiterung des linear-energetischen Wunsches in den „Wunsch nach dem Wunsch des anderen“ eine Dialektik der Zukunft zu eröffnen, eine Geschichtlichkeit, die sich dem Determinismus einschreibt und ihn durchbricht.

Gleichzeitig wird aber die Teleologie Hegels im Wunsch, der als unüberwindbares Element des Lebens auftritt und sich im speziellen in der menschlichen Begierde als Angewiesenheit auf Anerkennung äussert, in einer Archäologie verankert, die eine gewisse Endlichkeit, energetische Dinglichkeit und Vorbestimmung in die an sich unendlichen Möglichkeiten der Zukunft setzt. Sublimierung wäre in diesem Zusammenhang die radikale Gestaltungsmöglichkeit des Wunsches, der aber als innerster Antrieb erhalten bleibt.

⁷⁷ Siehe VII. 3.2.2.

⁷⁸ Ricoeur, Interpretation 477. Wir erinnern daran, dass im Begriff der *Sehnsucht*, die ja die erste Qualität des Logos darstellt (siehe IV. 4.), beide Ausrichtungen – die teleologische und die archäologische – enthalten sind. So wäre die *Sucht* der Wunschimpuls, das unausweichlich Determinierte. Im *Sehnen* wohnt aber auch die Zukunft als Bewahrung des anderen, welches erst die eigene Erfüllung ausmacht (vgl. VIII. 2.2.1 und 3.2.1).

⁷⁹ Ebd. 479.

Ist es Ricoeur gelungen, am Beispiel von Hegel und Freud Teleologie und Archäologie in dialektische Beziehung zu setzen und sieht er darin eine Lösung für den analytischen „Engpass“, so bleibt «noch das „gemischte“ *Konkrete* aufzufinden, von dem wir – im analytischen Geschehen – Archäologie und Teleologie ablesen». ⁸⁰ Denn es geht nicht darum, ein System als ganzes zu charakterisieren, sondern im Geschehen und Erleben selber den Ort möglicher Wandlung, eines möglichen Durchbruchs, aufzuspüren. Es geht um den Ort, wo *ανάγκη* und promissive Progression ⁸¹ ineinandergreifen. «Dies „gemischte“ *Konkrete* ist das Symbol», schreibt Ricoeur. ⁸²

3.1.2 Symbol und Sublimierung – zur Figur des Vaters

Nimmt der Begriff des Symbols bei Ricoeur eine zentrale Stellung ein, so sieht es bei Freud anders aus. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, dass Freud insbesondere in der Traumsymbolik weder ein sinneröffnendes noch neugestaltendes Element sieht. ⁸³ Was hier als Symbolik zum Ausdruck kommt, ist laut Freud entliehenes Kulturgut, lässt sich aus der Welt der Märchen und Mythen herleiten. Die Überdeterminierung des Symbolischen ist deshalb nur im historischen Sinne zu verstehen. Sie zeugt von den verschiedenen Entstehungsschichten, ist vergangenes, abgenutztes, längst «sedimentiertes Symbolgeröll». ⁸⁴ Im Traum selber wird das Symbol nur als «stenographisches Kürzel» verwendet. Es hat deshalb nicht in sich selbst Bedeutung, sondern gewinnt seine Bedeutung im Traumzusammenhang, im Traumtext, der, wie wir wissen, laut Freud nichts anderes als den Wunsch und dessen Erfüllung – oder auch Erfüllungsbehinderung – erzählt.

Wobei für Freud auch der Mythos, das Märchen als kollektiv-kultureller Ausdruck so etwas wie ein Traum – ein Tagtraum – ist. Auch darauf haben wir bereits hingewiesen. ⁸⁵ Deshalb ist auch dieser archäologisch, das heisst regressiv zu erklären, und bringt in seiner inneren Gestaltung nichts anderes als den (Trieb)wunsch beziehungsweise dessen Scheitern zum Ausdruck.

⁸⁰ Ebd. 505.

⁸¹ Der Begriff „promissiv (Promissio)“ führt über die neutralere „Progression“ hinaus. Wir schaffen an dieser Stelle bewusst eine Brücke zur theologisch-visionären Dimension, die wiederum im Bereich von Sprachlichkeit und Beziehung das Tor zu einer *qualitativ* neuen Zukunft öffnet.

⁸² Ricoeur, Interpretation 505.

⁸³ Ricoeur, Interpretation 511; siehe dazu V. 3.3.2 (Exkurs) wie auch Anm. 57.

⁸⁴ Ricoeur, Interpretation 516.

⁸⁵ Siehe VII. 2.1.1.

Hier setzt nun Ricoeur ein. Er scheint in gewisser Weise Freud recht zu geben, was den Traum und auch was das Märchen, die Legende anbetrifft. Hier wird sedimentierte Symbolik eingesetzt, die nur eine Vergangenheit hat und aus sich selbst nichts Neues schafft. Einer zweiten Ebene zugehörig erklärt Ricoeur Symbole mit einer gesellschaftlichen Funktion: «Dies sind im Gebrauch befindliche, nützliche und benützte Symbole, die eine Vergangenheit und eine Gegenwart besitzen und die, in der Synchronie einer gegebenen Gesellschaft, der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verträge als Unterpfand dienen.»⁸⁶ Wichtig ist in unserem Zusammenhang aber vor allem die dritte Ebene der „prospektiven Symbole“. «Es sind Sinnschöpfungen, welche, indem sie die traditionellen Symbole mit ihrer verfügbaren Polysemie aufgreifen, neue Bedeutungen fördern. Diese Sinnschöpfung spiegelt den lebendigen, nicht sedimentierten, nicht gesellschaftlich festgelegten Kern der Symbolik wieder», schreibt Ricoeur.⁸⁷

Ödipus in zweiter Lesung

Erläutert wird dies am Beispiel der Tragödie von „König Ödipus“. Freud hat die von Sophokles bearbeitete Tragödie als „Tagtraum“ interpretiert. Es geht um das Drama des Inzests und Vatermordes, das sich als unausweichliches Schicksal von Ödipus' Lebensweg erweist.⁸⁸ Das ist aber nur der eine Teil des Dramas, sagt Ricoeur, denn «Sophokles hat darin ein zweites Drama geschaffen, die Tragödie des Selbstbewusstseins, der Selbsterkenntnis».⁸⁹ In diesem zweiten Drama geht es nicht mehr um die Tragödie des Kindes Ödipus, sondern um jene des erwachsenen Königs. Und damit tritt auch die Qualität einer zweiten, einer „erwachsenen Schuld“ ins Spiel: «Indem Ödipus zu Beginn des Stückes den Unbekannten verflucht, der die Schuld an der Pest trägt, hat er die Möglichkeit ausgeschlossen, dass dieser Mann er selber sein könnte», schreibt Ricoeur.⁹⁰ Was also in seinem Leiden gebrochen werden muss, ist nicht mehr der schuldhafte Wunsch des Kindes, sondern der Hochmut des König Ödipus. «Seine Schuld liegt nicht mehr in der Sphäre der Libido, sondern des Selbstbewusstseins.»

In dieser zwiefachen Ausrichtung der Tragödie gerät deren Symbolik nun in eine Dialektik zwischen Regression und Progression. Ricoeur nennt dafür zuerst zwei verschiedene Gestalten. So repräsentiert die Sphinx mit ihrem Rätsel über die Menschwerdung – welches „das Kind“ in Ödipus in

⁸⁶ Ricoeur, Interpretation 516.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Siehe VII. 2.1.

⁸⁹ Ebd. 527.

⁹⁰ Ebd.

seiner Wissbegierde löst – auch das kindliche Wünschen und Begehren, also jenen Teil, den die analytische Arbeit in zurückschreitender Weise aufdeckt. Der blinde Seher Teresias hingegen repräsentiert die neue Qualität des Sehens, der sich Ödipus als König verschlossen hat, bis er selber in der äusseren Dunkelheit und durch den Schmerz gebrochen im Grunde genommen Teresias gleich wird. Es bedeutet, dass er sich in seiner, wenn auch nicht faktischen, so doch ethischen Schuldhaftigkeit erkennt – nämlich als einer, der nicht sehen wollte. In der Sprache der Ricoeurschen Antithetik repräsentiert die Sphinx die Seite des Unbewussten, Schicksalshaften, und der Seher die Seite des Geistes, der sieht und belichtet, was noch nicht evident, aber doch bereits Wahrheit ist.⁹¹

Vom Inzestdrama zum Drama der Wahrheit

«Dass Freud „diese Mahnung“, welche das Drama der Wahrheit beschliesst und sich an den erwachsenen Menschen in uns wendet, nicht deutlich von der bloss traumhaften Wiederbelebung der infantilen Wünsche abgehoben hat, ist gewiss», schreibt Ricoeur.⁹² Ebenso gewiss ist aber, dass es im konkreten Prozess der analytischen Arbeit genau darum geht, nicht in der ersten, verdrängten Schuldhaftigkeit stecken zu bleiben, welche dann auch das verheerende, unüberwindbare Strafbedürfnis weckt, sondern zur Reife des Erkennens zu gelangen. Es bedingt, eine schmerzliche Wahrheit über sich selbst zu akzeptieren und dem neurotischen Selbstheiligungsversuch zu entsagen. Darin scheint aber auch eine Quelle der Lösung – Erlösung – zu liegen. Es öffnet sich darin eine Qualität der Zukunft.

Ricoeur zeigt auf, dass in der *Figur des Vaters*, die bisher auf Sphinx und Seher aufgeteilte Antithetik zusammentrifft. Die Überdeterminierung des Symbols, welche Regression und Progression in eins fasst, wird so konkret. Denn der Vater ist nicht nur Symbolfigur des Inzestdramas, ist nicht nur Frage nach dem Vergangenen, der Herkunft und der Sexualität, sondern er ist auch Figur der Wahrheit und der Erkenntnis. Es ist das „andere“, das kommt – und wird somit zur Möglichkeit, ein neues Selbstbewusstsein zu finden.⁹³ Was sich an der Ödipustragödie beispielhaft aufzeigen lässt, ist, so meint Ricoeur, ein Charakteristikum jedes grossen Kunstwerks, ob literarischer oder gestalterischer Art. Es wurzelt einerseits

⁹¹ Hier wird also auch unsere bisherige Deutung des Ödipusmotivs in eine weitere Dimension geführt (siehe VII. 3.1.2).

⁹² Ricoeur, *Interpretation* 529.

⁹³ Ricoeur bezieht sich hier auf seine – von uns früher besprochene – These, dass der Vater als primäre Identifikationsfigur jene Gestalt ist, nach dessen Wunsch das Kind sich sehnt, was die Verinnerlichung der „Autorität“ entscheidend beeinflusst und dem Kind neues Selbst-Bewusstsein verleiht (siehe VII. 3.2.3).

in der Archäologie und Kindheitserfahrung des Künstlers und ist in diesem Sinne regressiv zu verstehen. Es ist aber nur deshalb auch für ein grösseres Publikum von Interesse, weil es gleichzeitig Lösungsmöglichkeiten, Erweiterung des Selbstbewusstseins, Wahrheit – wir könnten sagen: eine Präsenz des Geistes – auszudrücken vermag. Dass es der Archäologie, dem Regressiven dabei nicht entflieht, verbürgt wiederum seine Qualität, im Reich des Konkreten beheimatet zu sein und nicht als frei-schwebendes Hirngespinnst – oder wie Ricoeur formuliert, als „gehaltloser Artefakt“ – aufzutreten.⁹⁴

Die zweite Naivität

Die Reflexion wird diese beiden Funktionen, Regression und Progression, die im überdeterminierten Symbol immer nur unmittelbar konkret werden, nun zuerst trennen müssen. Das Symbol muss sich seines primär evidenten Sinns, seiner oberflächlichen Sprache entäussern und seinen Ursprung – auf dem analytischen Weg – in der Archäologie des Wunsches suchen. Gleichzeitig öffnet sich ihm dort aber die Reflexion, im Geist enthüllt sich das Zukünftige. Hier beginnt die eigentliche Hermeneutik, als „Fülle der Sprache“, welche konkret ist und doch Reflexion bleibt. Ricoeur nennt es, im Gegensatz zur vorschnellen Symbolauslegung, eine zweite Naivität, eine nachkritische Naivität, eine gelehrte Naivität.⁹⁵

Die Sublimierung selber muss laut Ricoeur als die eigentliche symbolische Funktion angesehen werden, weil in ihr Entschleierung – als Öffnung in bereits gegenwärtige Zukunft – wie auch Verkleidung – als Verbergen (und Bergen) der eigenen Vergangenheit – zusammenfallen.⁹⁶

3.2 Das verleiblichte Wort

Freud, Ricoeur, Hegel und Ödipus – sie führen unweigerlich zur Gestalt des Vaters. Diese hat in ihrer symbolisch-progressiven Funktion etwas zu tun mit Wahrheit, im Sinne von Bewusstwerdung oder, wie wir auch sagen könnten: mit Sprachfindung und Benennen. Es geht dabei, wie es scheint, auch um Neugestaltung – Sublimierung – des primär Leiblichen. Darin

⁹⁴ An dieser Stelle spricht Ricoeur die Qualität des Prospektiven nun auch dem Traum zu, wenn dieser auch in der ausschliesslich individuellen Perspektive bleibt. Was rückwärts weisend, neurotisch-psychotisch erträumt wird, hat gleichzeitig aufdeckend-therapeutische Qualität, ist darin zukunftsweisend. Wir würden selber soweit gehen, dem Traum zuweilen aktiv sublimierende und damit gestaltende Qualität zuzumessen. Nicht zuletzt deshalb, weil das schöpferische Sprachgeschehen nicht erst nach, sondern bereits im Träumen spricht.

⁹⁵ Ricoeur, *Interpretation* 507.

⁹⁶ Ebd. 508.

erweist sich die Figur des Vaters auch in dialektischer Beziehung zum „Biologisch-Mütterlichen“,⁹⁷ insofern das Mütterliche die ungehinderte Wunscherfüllung, die Allmacht des Ungetrennten, nicht in sich Begrenzten verkörpert. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an die Figur der Jokaste im Ödipusdrama, die selber nicht will, dass das Hindernis einer begehrten – und dort auch gelebten – Beziehung offenbar wird.⁹⁸ Allerdings entspricht diese Mutterinterpretation einer einseitig regressiven Deutung. Die von Ricoeur postulierte Überdeterminierung des Symbols lässt uns nun auch nach der progressiv-promissiven Bedeutung der Figur der Mutter fragen. Im Unterschied zur Figur des Vaters, welche in den Bereich der Erkenntnis führt, wird es im Folgenden um die progressive Funktion im Leiblichen selbst gehen, die wir nun in mehreren Schritten zu erarbeiten suchen. Ricoeur selbst hat der symbolisch-überdeterminierten Funktion der Mutter nur wenige Zeilen gewidmet und ihr eine geringe progressive Symbolkraft zugesprochen.⁹⁹ Dies mag – aus verschiedensten Gründen – für die vergangenen, patriarchalisch geprägten Jahrhunderte zutreffen. Uns geht es hier aber auch um die Figur des *Kommenden*.

3.2.1 Symbol und Leiblichkeit – zur Figur der Mutter

Etwas ist beim Freudschen Sublimierungsbegriff auffallend und ändert sich auch durch die inhaltliche Verständniserweiterung Ricoeurs nicht: Die Möglichkeit der Triebveränderung, die teleologische Bresche zur Neugestaltung, führt im Grunde genommen von der eigenen Leiblichkeit weg. Es entstehen deshalb an Stelle primärer Triebbefriedigung beziehungsweise deren neurotischer Verdrängung das Kunstwerk, der Roman, die kulturelle Leistung, welche es vermögen, das Licht der Wahrheit und damit einen Hauch von Freiheit in das triebhaft gebundene Dasein des Menschen zu bringen. Der Ort der Wandlung, wenn er auch im Triebansatz seinen Ursprung hat – das heißt, in einer Neukonstellation und Neufiguration des Narzisstischen –, manifestiert sich in einem *extra nos*, einer Möglichkeit leiblich-psychischer Distanznahme.

⁹⁷ Wir haben bereits in Kapitel VI auf die strukturelle Bedeutung der Begriffe „Vater“ und „Mutter“ im Sinne von Funktionsbezeichnungen hingewiesen (VI. 2.1.2; siehe v.a. auch Anm. 32). Die Figur der Mutter wird dort mit leiblich-vergänglicher Nahrung gleichgesetzt. Die Figur des Vaters hingegen mit dem bleibenden Zuspruch des Wortes.

⁹⁸ Siehe VII. 3.1.2 Jokaste scheint im Gegensatz zu Ödipus in keine zweite „Lesen“ geführt zu werden. Ihr bleibt nur der sofortige Tod (siehe: Sophokles, König Ödipus 201).

⁹⁹ Ricoeur, Interpretation 554.

Uns interessiert hier aber die Frage, ob es nicht auch eine (symbolische) Progression in der Leiblichkeit selbst gibt und die erfolgte Veräusserlichung, die allgemein unsere westlich-abendländische Kultur kennzeichnet und auch zu deren grossen Problem wurde, in ihrer eigenen Dialektik auf eine nun ganz im Inneren wirkende Neugestaltung hin- und zurückweist. Es fände dann die mögliche Heilung und Wandlung auch in einer inneren, neuen Qualität zu ihrer Gestalt – wobei die Begegnung mit der äusseren Gestalt als „Vor“- beziehungsweise „Mitgängerin“ mit von Bedeutung wäre. Um diesen Prozess beschreiben zu können, wagen wir – über die Freudschen Grundannahmen und Ricoeurs philosophische Erweiterungen hinaus – den Dialog mit Kategorien des Glaubens.

Veräusserlichung von Leiblichkeit

Ausgangspunkt ist nach wie vor der narzisstische Kräfte Kern. Von dorthier verliert sich das Subjekt – in der Projektion des eigenen Ideals –, und dort findet es sich wieder – im Verzicht auf die verlorene Objektbesetzung. Der narzisstische Kern ist jener Ort im Psychisch-Leiblichen, der, wie Ricoeur aufgezeigt hat, über eine ursprüngliche Möglichkeit der Selbstachtung verfügt und auch den Wunsch nach dem Wunsch des anderen in sich trägt. Und dieser Ort ist in seiner primären Form Es und Ich zugleich, Verschmelzung von Triebgewalt und Identitätssehnsucht.

Führen wir uns hier noch einmal vor Augen, was diesem narzisstischen Kern, diesem innersten Zentrum, in einer Ausgangsphase geschieht. Konfrontiert mit ersten Lebenserschütterungen spaltet es sich gewissermassen in zwei Hälften. Auf der einen Seite errichtet sich das nicht aufgebbare Ideal, die Vergötzung und Erstarrung des eigenen Allmachtswunsches, der hilflos verblendete, neurotische Selbstheilungsversuch. Wie sich dort vor allem die destruktiven Kräfte einnisten, haben wir bereits erfahren.¹⁰⁰ Ihre nach innen oder aussen gerichtete Tyrannei und Zerstörungslust kann verheerend wirken.

Auf der anderen Seite verbleibt die Gestalt des in seinen ersten Realitätserfahrungen verletzten und gekränkten Ichs, das aber so doch nicht sein darf und sich deshalb vor sich selbst und noch mehr vor seinem Ideal verbirgt. Gleichzeitig sucht es ohne Unterlass dessen Aufmerksamkeit, erhofft sich dessen Hilfe. Es sieht sich gedrängt, unbewusst das innere Ideal wie auch dessen äussere Repräsentanten immer wieder auf den eigenen wunden Punkt hinzuführen. Es entsteht, was wir Wiederholungszwang nennen, begleitet vom Strafbedürfnis, weil unterschwellig im verletzten Ich auch der Vorwurf sitzt, das eigene Ideal mache es ihm doch übermässig schwer. Wie

¹⁰⁰ Siehe VII. 2.2.

diese aggressive Regung sich in Schuldgefühl und vorweggenommene Strafe entwickelt, haben wir ebenfalls früher beschrieben.¹⁰¹ Die Situation scheint dabei verfahren: Das gekränkte Ich findet nicht über seine sich verborgende und doch ständig sich offenbarende Situation hinaus, und das Über-Ich hat im Hinblick auf die eigene Existenzhaltung alles Interesse, das verletzte Ich in seiner ausweglosen Qual zu belassen. Gezeichnet ist diese gespaltene und doch unselig ineinander verquickte Beziehung von Herrschaft und Angst. Der Eros geht auf kümmerlich-neurotischen Wegen.

Ein Weg der Befreiung und Bewältigung – im Sinne der dialektisch folgenden Gestalt – läge nun in der Bewusstwerdung wie auch in einer *Veräusserlichung*. In einer konkret-konstruktiven Gestaltung wird das innere Drama – von dem wir hier nur einen Modus, in stark vereinfachter Darstellung wiedergegeben haben – umgesetzt und verarbeitet. Es ist in erster Linie die Kraft des Eros, welche dies vermag. «Der Sexualtrieb eignet sich ganz besonders dazu», schreibt Freud, «solche Beiträge abzugeben, da er mit der Fähigkeit der Sublimierung begabt, das heisst imstande ist, sein nächstes Ziel gegen andere, eventuell höher gewertete und nicht sexuelle, Ziele zu vertauschen.»¹⁰²

Aus dem inneren Konflikt wird also dank einer – von Freud nie ganz erklärten – Sublimierungsfähigkeit Schaffensdrang, aus dem inneren Leiden bewusst-machende äussere Gestaltung. Und um ganz in der Freudschen Vorstellungswelt zu bleiben: Die eigene Angst vor Kastration, die bedrohliche Kränkung, wird überwunden, indem der Phallus in einer äusseren, „höheren“ Form wiedergewonnen und immer neu errichtet wird.

Leibliches Innwerden

Im eben Geschilderten geht es im weitesten Sinn um Figuren des Vaters. Welchen Weg könnte nun aber die progressive Funktion der Mutter aufzeigen? Wir beschäftigen uns im Folgenden mit drei Beispielen aus dem Erfahrungsbereich des Glaubens, da diese rückwirkend Bedeutung für den analytischen Bereich eröffnen. Es handelt sich um eine *Legende*, eine zentrale Glaubenserfahrung und eine religiöse Metapher.

Die Legende: Von Franz von Assisi wird erzählt, er sei als junger Mann, noch vor seiner Bekehrung gerne hoch zu Ross dahergekommen. Begegnet ihm ein Bettler oder Aussätziger, weicht er diesen nach Möglichkeit aus, denn er erträgt

¹⁰¹ Siehe 2.1.2.

¹⁰² Freud, Leonardo da Vinci 104. Zu erwähnen ist hier, dass Freud die Meinung vertrat, die Symbolik sei im Wesentlichen eine Funktion des Körpers. «Was symbolisch dargestellt wird, ist der Körper», schreibt Ricoeur, wobei das Körperliche von Freud dann auf die Sexualität eingegrenzt wird (Ricoeur, Interpretation 510).

*ihren Anblick nicht. Einmal aber tritt ein Aussätziger unerwartet nahe an ihn heran. Da steigt Franziskus plötzlich vom Pferd herab, geht auf den Aussätzigen zu und umarmt diesen. Das Erlebnis wird als Anfang seiner Umkehr geschildert. Von jetzt an geht Franz zu Fuss, verbündet sich mehr und mehr mit den Ausgestossenen, und sein ganzes Leben verändert sich.*¹⁰³

Was hier als äussere Figur beschrieben wird, deuten wir in unserer Lesart auch als inneres Ereignis: Die Urenergie, die narzisstische Kraftquelle, die sich im Hochmut, in der isolierten Selbstachtung gefangen gesetzt hat, und der Urschmerz, die narzisstische Wunde, welche in entsprechender Selbstverachtung verstossen wurde, finden zusammen. Stolzer Reiter (*der hochmütige Franziskus*) und verwundeter Mensch (*der Aussätzige*) begegnen sich. Im Erkennen der Wahrheit über sich selber flüchtet der Eros dabei nicht in eine äussere Gestalt, sondern verbindet und versöhnt das eigene Innere (*die Umarmung*). In dieser inneren Umarmung und Zuwendung wird nun Thanatos ein Stück weit entwaffnet, das heisst eingebunden. Das Ich findet in die volle – gemischte – Kraft zurück.

Es geschieht hier also, was wir im analytischen Geschehen bereits als inneren Dialog dargestellt haben.¹⁰⁴ Da Sprachgeschehen aber zugleich leibliches Geschehen ist, ist die Leiblichkeit miteinbezogen. Die Wunden des Aussätzigen sind ja nicht nur von psychischer Gestalt, auch sie sind verleiblicht. Dies gilt, wenn auch schwieriger beschreibbar, ebenso für den Hochmut, die Selbstvergötzung. Es geht nicht nur um ein Lebenkönnen mit gebrochener Seele, sondern auch mit gebrochener Leiblichkeit.¹⁰⁵

Kehren wir hier zum Begriff der Sublimierung Freud-Ricoeurscher Prägung zurück, so stellen wir fest, dass auch dort die innere Versöhnung ein Stück weit dazugehört, indem das Ich zu seinen primär-narzisstischen Kräften zurück findet. Gleichzeitig wird aber im Erkennen und Verarbeiten der Wahrheit der Konflikt nach aussen getragen. Der Eros investiert sich in die veräusserlichte Gestalt. Dies illustriert eine weitere Episode der Franziskuslegende, welche zeigt, dass Franziskus eine Lösung gefunden und doch noch nicht gefunden hat.

Nach seiner Bekehrung ist Franz voller Tatendrang. Er weiss aber nicht, was nun zu tun sei. Da hört er eine Stimme, die zu ihm sagt: «Geh hin, Franziskus,

¹⁰³ Frei nacherzählt aus *Legenda aurea* 766ff.

¹⁰⁴ Siehe VII. 4.2. und 4.4.

¹⁰⁵ Wir erinnern daran, dass in den Evangelien die leiblich-konkrete Heilung eine wichtige Rolle spielt, wenn sie auch – zumindest im 4. Evangelium – nicht das allein Wesentliche ist. Sie verweist aber auf den bedeutungsvollen Ort des Geschehens: unsere existentielle Leiblichkeit (vgl. wiederum auch Joh 20,27).

baue mein Haus auf, denn du siehst, wie es gänzlich zerstört ist.»¹⁰⁶ Franziskus beginnt, verfallene Kapellen und Kirchlein wieder aufzubauen. Bis er einen zweiten Ruf vernimmt, der ihm zu verstehen gibt, dass es noch um etwas anderes geht. In der Seele der Menschen soll Christus wieder ein Haus und eine Bleibe bekommen. Franziskus begreift, dass es um einen inneren Raum geht. Dort möchte „das andere“, die zusprechende Wortgestalt empfangen werden.¹⁰⁷

Was die Legende hier als Geschichte erzählt, ist auf einer zweiten Ebene als „inszenierte“ Glaubenserfahrung darstellbar. Implizit gelangen wir damit zu einem zentralen Berührungspunkt zwischen analytischer Praxis und Abendmahlsgeschehen – allerdings in anderer Weise als Freud selber diese Berührungslinie gezogen hat.¹⁰⁸

Die Glaubenserfahrung: Eine gewöhnliche Frau geht zum Abendmahl beziehungsweise zur Eucharistie.¹⁰⁹ Sie erlebt die symbolische Wiederinszenierung der Hingabe Jesu und der Verkündigung seiner Auferstehung. Sie erlebt, wie das ganze Brot, oder auch die Hostie, die rund und ganz emporgehalten wird – Vollkommenheit Gottes –, als Leib sich bricht, sich hingibt und austeilte. Auch die Frau empfängt davon, verinnerlicht die Gabe, dass etwas, jemand, eine Gestalt von oben zu ihr herabgekommen ist. Sie verinnerlicht die Gabe des Zerbrochenen, das – so die Verheissung – in neuer Qualität und Ganzheit aufersteht. Ihre eigene Zerbrochenheit, das verletzte Ich wird hineingenommen in das Geschehen der Wandlung. Ebenso kann das hartgewordene Selbstideal mit „hinabsteigen“, sich darin aufbrechen und wird nun nicht aus Verdienst, sondern weil es selber empfängt, in diese neue Qualität der Ganzheit aufgenommen. Ich und Über-Ich, Urkraft und Urschmerz finden zusammen. Das „Heil“ leuchtet dabei nicht als äussere Vision, wird nicht veräusserlicht, sondern die aufgegangene Sonne der Auferstehung – im Symbol der wieder rund und ganz gewordenen Hostie, des einen Brotleibes, wird ein inneres Strahlen. Es verleiht der körperlich-psychischen Leiblichkeit von innen heraus Bedeutung, Wert und Anerkennung. Es schafft ihr Raum. Hat sich das Heil, die Heilung selbst leiblich in den Leib gesenkt, wird deshalb auch die leibliche Existenz geheiligt. Sie wird leiblich neu gesprochen.

¹⁰⁶ Legenda aurea 767.

¹⁰⁷ Vgl. dazu Joh 14,23: «Jesus antwortete ihm: Wenn mich jemand liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.»

¹⁰⁸ Siehe III. 1.6.

¹⁰⁹ Wir beschreiben hier Elemente einer eher lutherisch oder auch katholisch geprägten Eucharistiefeyer. Dort wird der symbolisch-leiblichen Aussagekraft in anderer Weise Rechnung getragen als in der zwinglianisch-reformierten Tradition. In Art und Weise der Einsetzung und Austeilung wird dem Wort seine Verleiblichung sichtbar und hörbar zugestanden. Gleichzeitig wird der „Hunger“ der Menschen nach solch leiblichem Wort, nach leiblich-psychischer Heilung aufgenommen.

Unsere Beschreibung vermag sich einer möglichen Erfahrung bloss anzunähern. Es ist eine Erfahrung, die selber aus der Wiederholung wächst und stets neu empfangen wird – dort, wo der Wiederholungszwang sonst immer nur den Verlust zelebriert. Zurückübersetzt auf eine funktional-symbolische Ebene geht es hier um die Qualität des (inneren) Freiraums, der Empfänglichkeit und – wie wir sehen werden – auch des Wiedergebürens. Es geht um die Figur der Mutter.

In einem dritten Schritt setzen wir das bisher Geschilderte in Verbindung mit einer religiösen Metapher. Was oft als mystisches Erlebnis angesehen wird, ist im Grunde genommen „alltägliche“, das heisst jedem Glaubenden offenstehende Eucharistieerfahrung, die sich, ganz im johanneischen Sinne, über das Ritual hinaus auf das ganze Leben übersetzt

Die religiöse Metapher der Gottesgeburt: Es geht um ein Ereignis, das im Innern des Menschen seinen Ort hat, ihm aber doch aus einer anderen Geschichte und Dimension zukommt. Wir sprechen von einer Metapher, da das Beschriebene in unauflösbarer Spannung zwischen irdisch-beschreibbarer Realität und geheimnisvoll-himmlischer Wirklichkeit steht.¹¹⁰ Zum Beispiel Meister Eckhart und Johannes Tauler haben in solchen Metaphern gesprochen.

Meister Eckhart: «Ich erkläre: Hätte Maria Gott nicht zuerst geistig geboren, er wäre von ihr niemals leiblich geboren worden. Eine Frau sprach zu unserem Herrn: Selig ist der Leib, der dich getragen hat. Doch darauf erwiderte unser Herr: Nicht allein der Leib, der mich getragen hat, ist selig; selig sind die, die das Wort Gottes hören und es behalten.»¹¹¹

Johannes Tauler: «Die [...] Geburt besteht darin, dass Gott alle Tage und alle Stunde in einer guten Seele mit Gnade und mit Liebe wahrhaft geistlich geboren wird.»¹¹²

Drei Jahrhunderte später schreibt Angelus Silesius: «Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren, und nicht in dir; du bleibst noch ewiglich verloren.» Oder: «Ich muss Maria sein und Gott aus mir gebären, soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren.»¹¹³

Nun hat diese innerleibliche-innerseelische Glaubenssprache und –erfahrung einer einseitig der Ratio verpflichteten und auch in einseitiger Interpretation der Figur des Vaters stecken gebliebenen Theologie nicht immer behagt. Ganz speziell gilt das für die protestantische Tradition, die ja auch jegliche Mariasymbolik im Sinne der sich ereignenden Gottesgeburt ausgeblendet hat. Das Abendmahlsgeschehen selber bleibt aber leer, wenn es

¹¹⁰ Siehe VI. 2.2.1.

¹¹¹ Eckhart, Deutsche Mystik 160.

¹¹² J. Tauler, Mystische Schriften 155.

¹¹³ A.Silesius, Der Himmel ist in dir 48.

nicht an der Symbolik vom inneren Freiraum, von Empfangen und Geburt anknüpft – sich also auch im symbolisch-überdeterminierten Bereich der Figur der Mutter bewegt.

Vom Mangel zur kreativen Leere

Versuchen wir die aus den drei Bereichen – Legende, Glaubenserfahrung und religiöse Metapher – gewonnenen Erkenntnisse hier noch einmal zusammenzufassen, in Verbindung mit entsprechenden psychoanalytischen Kategorien. Die eigentliche Bezugnahme zur *analytischen Praxis* wird dann unter 3.4 erfolgen. Deutlich wurde im Vorangehenden, dass die Figur der Mutter in ihrer symbolischen Vieldeutigkeit – das heisst Überdeterminierung – nicht nur die biologisch Empfangende, Emahrende und Gebärende ist. Auch lässt sich ihr Muttersein nicht in *regressiver* Deutung auf das Ausfüllen des eigenen Mangels beschränken, indem das, was aus dem Empfangenen wächst und geboren wird, letztlich doch nur der Vergrößerung und Ausdehnung des Eigenen dient.¹¹⁴ In ihrer symbolisch-*promissiven* Bedeutung verweist die Figur der Mutter nämlich auch über sich hinaus. Sie zeugt von einer tiefer verstandenen Empfänglichkeit und verweist auf die Fülle der (Gottes)gnade, des „anderen“, welches in ihr Raum findet, wächst und wiedergeboren wird. In der *promissiven* Funktion der Figur der Mutter zeigt sich deshalb nicht mehr ein Leben aus dem Mangel, sondern aus der Fülle. Das heisst, der erkannte Mangel, die eigene Begrenzung, wird nicht veräusserlicht, um dort Ersatzgestalt zu gewinnen, sondern er wird als innere Leere und kreativer Frei-Raum integriert und verankert. Er wird so zum *aktiven Ort des Empfangens* – in Leiblichkeit –, zur Disponibilität für „das andere“, das kommt. Die gewonnene Leere¹¹⁵ selbst ist Ort der Wandlung. In ihrem geschenkten Raum wandelt sich Mangel zur Fülle.

Daraus kann dann auch ein Handeln wachsen, das nicht frustrationskompensierenden Charakter hat, sondern sozusagen aus Überfluss geschieht. In diesem Sinne vermag die Mutter – in ihrer verheissenden Funktion – sich selbst zu verschenken. Sie gibt ihren leiblichen Raum und ihre Geschichte für den Leib und die Geschichte eines anderen, sie gibt von sich hin, damit ein anderer lebt. Das heisst, sie gebiert und gibt frei, was sie empfangen hat, wenn dies auch nicht ohne Schmerzen geschieht. Die Mutter wird so zum Paradigma der *Liebe*.

¹¹⁴ Freud war der Überzeugung, dass die Geburt eines Kindes (bzw. Sohnes) für die Frau der einzige – kompensatorische – Ausweg aus ihrer Situation des Mangels (Penisneid) sei (Neue Folge [33. Vorlesung]) 563).

¹¹⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des *leeren Grabes* (Joh 20, 1ff.) Es wird zum Freiraum, aus dem die Bedeutung von Auferstehung hervorgehen kann.

3.2.2 Die energetische Qualität: Liebe und Begehren

Im analytischen Zusammenhang von Liebe zu sprechen, ist nun besonders heikel. Freuds Umgang mit dieser Qualität ist ernüchternd, was uns zumindest davor bewahrt, deren regressive – das heisst rückführbare – Komponenten zu übersehen.¹¹⁶ Immer wohnt in der menschlich sich verschenkenden Liebe auch die Begierde mit, einen anderen Menschen zu haben und für sich zu besitzen; immer ist in der liebevollen Tat auch das Begehren geborgen, eigene Bedürftigkeit zu kompensieren. Diese Doppeldeutigkeit – die symbolisch-überdeterminierte Funktion – erweist sich aber gerade als Möglichkeit der Wandlung, der Umkehr, der Neuwerdung. Es scheint uns deshalb im Bereich der Figur der Mutter, die also nicht primär im äusseren sublimiert, sondern in der empfangenden Leere sich mit dem Mangel versöhnt – dabei aber auch auf die eigenwillige Vervollkommnung verzichtet –, ein weiterer Ort entscheidender Umkehr gefunden. Begehren wandelt sich in Liebe. Es ereignet sich ein vergleichbar wichtiger Paradigmawechsel, wie bei der Figur des Vaters, wo unbewusst-infantiles Rivalitäts- und Aggressionsverhalten zu seiner eigenen Wahrheit und damit zu einer „erwachsenen Schuld“, das heisst zu Verantwortung und möglicher Neugestaltung findet.¹¹⁷

Die genannte Liebe bleibt dabei eine energetische Qualität, weil sie als Kehrseite des Begehrens diesem nicht einfach artfremd wird. Auch sie ist kein „Artefakt“, kein fleischloses Gespinnst.¹¹⁸ Sie wächst aus der Leiblichkeit, ist in deren Symbolik beheimatet und braucht sozusagen diesen Ursprungsort. Sie wird ja auch leiblich empfangen – so wie wir es vorher beschrieben haben.

Die Liebe – immer in dieser promissiven Funktion der Figur der Mutter – ist deshalb in ihrer ersten Dimension einfach Präsenz. Sie ist Dasein aus der zukommenden Fülle, Präsenzverweis auf das Geheiligte, Herdstelle für das sich entzündende Feuer. Diese Liebe muss sich nicht im Tun beweisen. Wo sie sich aber vergibt, ist sie wiederum inkarniert, körperlich. Das heisst, sie sieht ihr Gegenüber selbst in seiner Leiblichkeit und hört auf das Wort, das aus seiner, wenn auch gebrochenen und gespaltenen, Ganzheit spricht. Und sie antwortet ihrerseits mit einem leiblichen Wort. Wobei dieses Gegenüber sich nicht nur auf den Menschen bezieht. Der inkarnierten Liebe ist alles

¹¹⁶ Besonders kritisch äussert sich Freud gegen den Satz: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (Unbehagen 237ff.) Wir erinnern aber gleichzeitig daran, dass in seiner Darstellung der primären Identifizierung sich durchaus ein Element ursprünglicher Liebesfähigkeit zeigen könnte (siehe VII. 3.2.2).

¹¹⁷ Siehe 3.1.2.

¹¹⁸ Ebd.

Inkarnierte, alles Geschaffene geheiligt, weil sie in allem den Leerraum zukommender Fülle erglaubt.

3.3 Wandlung als Anfang aus der Mitte

Wie kommen wir dazu, am Ende unseres langen psychoanalytischen Weges solch „verheissungsvollen“ Aussagen Raum zu geben? Wohl deshalb, weil uns das kritische Durchlaufen dieses Weges nun begründet erlaubt, in der Verfahrenheit menschlicher Archäologie doch eine Aussicht zu öffnen, ein Tor zu durchschreiten, als Ausdruck möglicher Wandlung. Nicht als das ganz andere in unserem Menschsein, sondern als geschenkte Neuausrichtung im Alten. Dazu gehört allerdings die Dimension des Glaubens. Inmitten menschlicher Misere und Ausweglosigkeit nimmt diese schöpferische Kraft¹¹⁹ Wohnung,¹²⁰ um dort die *Promissio* zu schaffen.

Grundlegend bleibt dabei die Kategorie des Wortes – des *Dia-Logos* –, das teilhat am Leiblichen schon in seiner Sehnsucht, das nun selbst durch das Konkrete hindurchgegangen ist und in die Leiblichkeit hineinspricht, glaubwürdig ist, auch wenn keine greifbar-leibliche Evidenz vorliegt. Weil dieses Wort selber, aus Liebe, den Weg des Leiblichen gegangen ist, spricht es Wahrheit und Zukunft. Es ist selber *Raum der Verheissung*, auch wenn das Gesprochene in der Erfahrung der Angesprochenen noch abwesend ist. Das schöpferische Wort wird so zum erlösenden Wort – in der vollen Wortgestalt.¹²¹

3.3.1 Das Schöpferische im Zentrum

Kehren wir hier noch einmal zu Hegels Teleologie zurück, die wir ein Stück weit in unsere Überlegungen zur Veränderung und Neuwerdung aufgenommen haben. Wir haben darauf hingewiesen, dass Hegels Denken nicht einfach linear, sondern dialektisch ist. Es folgt aus dem „Niederer“ nicht unmittelbar das „Höhere“.¹²² Dennoch wird in der grossen Bewegung des Geistes eine gerichtete Entwicklung, eine Bewegung im zeitlichen Verlauf der Geschichte, ein fortschreitender Fortschritt erkennbar. Dies gilt nun aber weder für das analytische Ereignis des Wandels – so wie wir es

¹¹⁹ Siehe VIII. 3.1.3.

¹²⁰ Vgl. wiederum Joh 14,23.

¹²¹ Vgl. dazu auch Ricoeurs Bemerkungen zur „Fülle der Sprache“: 3.1.2 sowie: Interpretation 507. Wir haben bereits unter VII. 4.1 darauf hingewiesen, dass die Analytikerin als Gleichnis dieser Wortgestalt verstanden werden kann. Wir kommen unter 3.4.2 noch einmal darauf zurück.

¹²² Siehe 3.1.1.

verstehen –, noch für die von uns miteinbezogenen Kategorien des Glaubens. Wohl sind befreiende Veränderungen in diesem oder jenem Menschenleben möglich – wie auch in einem grösseren gesellschaftlichen Zusammenhang. Doch immer steht dieser Wandel auf Messers Scheide und ist im selben Erlebnismoment Aufblühendes wie Zerstörendes möglich. Das Heute ist keine Garantie für das Morgen.

Ein Stück weit teilen wir also doch Freuds Pessimismus. Die Welt als Welt, der Mensch als Mensch wandelt sich nicht zum Guten. Andererseits ist aber doch in jedem Moment, in jedem Scheitern, jeder Ausweglosigkeit und in sich kreisenden Wiederholung auch der Kairos möglicher Wandlung gegenwärtig. Statt von einer zeitlich-linear ausgerichteten Progressivität müssten wir von einer jederzeit präsentischen – „zeitversammelnden“ – Dimension des Wandels sprechen, die zwei im selben Moment mögliche Existenzgrundlagen und Existenzweisen umfasst, erschliesst und offenlegt. Dies bedingt – oder erlaubt – ein ständiges Leben aus dem Anfang, aus der Mitte, aus der Quelle der schöpferischen und erlösenden Möglichkeit, die doch nicht vom schicksalhaft Verhindernden sich einfach frei machen kann.¹²³ Und dies setzt – nun im Gegensatz zu Freud – die schöpferische Kraft des Wandels als ursprünglich und versteht sie nicht als sekundär-kompensierend.

Ricoeur verweist in diesem Zusammenhang auf drei Kategorien der Hoffnung, welche das Fatale und die darin aufleuchtende Neuwerdung in solch engste Berührung bringen.¹²⁴ Die erste Kategorie ist das „dennoch“ oder „trotz alledem“, welches sich vom sichtbaren Negativum niemals endgültig bestimmen lässt. Die zweite Kategorie ist ein „dank...“, welches ausdrückt, dass auch das im Moment Negative Grundstein einer positiven Wendung werden kann. «Gott schreibt gerade, in gewundenen Linien», zitiert Ricoeur ein portugiesisches Sprichwort.¹²⁵ Und schliesslich nennt er als dritte Kategorie das paulinische „um so viel mehr“, „πολλῷ μᾶλλον“, denn «wo die Sünde mächtig geworden, da ist die Gnade um so mächtiger

¹²³ Hier anzuknüpfen wären Gedanken über das Incinandergreifen und Sich Unterscheiden von Gesetz und Evangelium.

¹²⁴ Bezeichnend für Ricoeurs zumindest gedankliche Affinität zur Figur des Vaters (Hegel) ist seine eigene Formulierung zur Frage des „Wandels“: «Schöpfung und Eschatologie kündigen sich als *Horizont* meiner Archäologie und als *Horizont* meiner Teleologie an.» (Interpretation 537). Betont wird hier mehr der äussere Grenzbereich als das innerste Zentrum.

¹²⁵ Ricoeur, Interpretation 539 ff. Dazu würde auch der Satz gehören: «Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken.» (Röm. 8,28).

geworden».¹²⁶ All diese Kategorien geben die Grundlage zu einem Leben ganz aus der Mitte, aus dem Gegenwärtigen, aus dem Anfang im Gewordenen – in Wort und Leiblichkeit.

3.3.2 Die inne-werdende Transzendenz

Kommen wir zum Schluss noch einmal auf diesen Begriff zu sprechen, der uns bereits in Kapitel VI und VII begegnet ist.¹²⁷ Er gewinnt nun noch klarere Konturen und bringt unser Verständnis von Wandlung zum Ausdruck, in der Dialektik von analytischer Erfahrung und Glauben.

So ist zum einen darin die Figur des Vaters enthalten, in ihrer promissiven Funktion. Das *Innewerden* ist der Weg der Selbsterkenntnis, es gehört zur Wahrheitsfindung über sich selbst. Es wird zur Möglichkeit erwachsener Schuldhafteit und einer in ihrer Motivationsambivalenz *verantworteten* Mitgestaltung im äusseren Raum.

Ebenso spricht aus dem *Innewerden* in promissiver Weise die Gestalt der Mutter, denn es bedeutet gleichzeitig Neuwerden in der Innerlichkeit, der eigenen Leiblichkeit, und umfasst, auf der Grundlage des geöffneten (Leer-)Raumes, die Qualitäten von Empfangen und Wiedergebären, als Ausdruck präsenter Liebe.

Und schliesslich ist in der *Transzendenz* das Ganze in einen Raum des „anderen“ gesetzt, welches dahinter zurück und darüber hinaus weist – in Wahrheit und Liebe – und als Dimension des Glaubens grundlegende Freiheit und Öffnung schafft.

Im Bereich solch gefundener innewerdender Transzendenz könnte nun auch das Ziel und Ende analytischer Arbeit liegen.

3.4 Das Ende einer Analyse – Gedanken zur Praxis

Der analytische Weg ist in seiner Praxis ein langer Weg. Das Auflösen von Widerständen, das schrittweise Erfassen bisher unbewusster Bereiche, die Etablierung des inneren Dialogs braucht seine Zeit und lässt sich von aussen kaum beschleunigen.¹²⁸ Dies bringt es mit sich, dass eines der erklärten Ziele der analytischen Arbeit, nämlich die Auflösung der Übertragungssituation zwischen Analysand und Analytikerin, zur besonderen

¹²⁶ Ebd., nach Röm. 5,15.

¹²⁷ Siehe VI. 3.2.1 und VII. 4.3.

¹²⁸ Freud kommt v.a. in seiner Schrift „Die endliche und die unendliche Analyse“ auf das Problem der Dauer der analytischen Arbeit zu sprechen. Er warnt dabei vor oberflächlichen Verkürzungsversuchen (endliche Analyse 357).

Schwierigkeit wird. Die Dauer der Analyse wirkt hier nicht nur im Sinne der Auflösung, sondern auch der Bindung. Nun sind wir auf das Grundsätzliche der Übertragung im analytischen Prozess bereits in Kapitel VII eingegangen.¹²⁹ Wir betrachten die Situation hier noch einmal kurz zusammenfassend unter der Figur des Vaters und etwas ausführlicher, da neue Aspekte hinzukommen, unter der Figur der Mutter.

3.4.1 Zur eigenen Verantwortung – Figur des Vaters

«Wo Es war, soll Ich werden», heisst einer der pragmatischen Leitsätze Freuds in Bezug auf das Ziel analytischer Arbeit.¹³⁰ Das Ich soll kraft seiner Bewusstwerdung zu einer besseren Triebbeherrschung gelangen und so realitätsfähig, leistungsfähig und leistungsfähig werden. Da zu diesem Prozess auch das Bewusstwerden über verdrängte und dann in der Übertragung neu inszenierte Beziehungsverstrickungen gehört, scheint die Auflösung der analytischen Übertragungssituation in der bewältigenden Verarbeitung selbst gegeben. Trotzdem ist die Ablösung von der Person, die nun so lange Zeit dem Ich in inneren und äusseren Stürmen beigestanden und Ort uneingeschränkter Vertrauensausprache war, keine einfache. Das erreichte Bewusstsein, die erprobte Befähigung zur Eigenverantwortung, der erleichterte Zugang zur eigenen Wahrheit scheinen nicht in jedem Fall wettzumachen, dass ein affektives, vielleicht immer noch mit verschiedenen Wünschen besetztes Verhältnis zur Analytikerin nun konkret aufgegeben werden muss. Dies wiederum ist Ausdruck einer längst vergangenen und doch noch nicht überwundenen Eltern-Kind-Abhängigkeit. Freud ist der Meinung, dass die Herausforderung, einmal noch vor dieser ultimativen Ablösungssituation zu stehen, ein ausreichender Grund sein kann, dass jemand die Analyse schon gar nicht beginnt, beziehungsweise sie unter diesem oder jenem Vorwand scheitern lässt.¹³¹ So scheint die analytische Praxis in ihrer Endphase vom Analysanden auch den grössten Beweis der

¹²⁹ Siehe VII. 3.2.2.

¹³⁰ Freud, Neue Folge (32. Vorlesung) 516.

¹³¹ Freud, Lustprinzip 246. Ein anderer Ausweichversuch von Seiten des Analysanden wäre, eine Analyse vorzeitig beenden zu wollen, um wiederum den neuralgischen Punkt zu vermeiden – oder aber mit immer neuen Symptomen das mögliche Ende unendlich hinauszuschieben. Freud erwähnt die Möglichkeit eines von der Analytikerin ultimatim gesetzten Schlusstermins, welcher den Analysanden sozusagen in die Endphase drängt. Er gibt aber zu, dass das Unterfangen heikel ist, da es eine doppelt hemmende Wirkung haben kann und, einmal ausgesprochen, auch nicht mehr rückgängig zu machen ist, weil sonst die Glaubwürdigkeit der Analytikerin darunter leiden würde (Endliche Analyse 358).

von ihr angestrebten Sublimierungsfähigkeit zu fordern, nämlich der Hilfsbeziehung Analytikerin-Analysand, die doch nicht das eigentliche, auf Zukunft ausgerichtete Leben ausmacht, zu entsagen und wiederum in einer Form der Veräusserlichung in selbstverantworteter und auch selbstbeschränkender Art und Weise, neue Beziehungsrealitäten zu gestalten – im Sinne der Figur des Vaters.

Es leuchtet ein, dass alles, was bis anhin von Seiten der Analytikerin beachtet wurde, nämlich verantwortungsvoll zwischen einem analytisch geteilten Erlebnisraum und ihrer eigenen persönlichen Lebensrealität zu trennen, dem jetzt verlangten Ablösungsprozess und der damit verbundenen nochmaligen Bewusstwerdung über die Übertragungsanteile zugute kommt. Erwähnt haben wir bereits früher, dass das Hineinspielen ihrer eigenen „unvollkommenen Menschlichkeit“ dennoch von Bedeutung ist.¹³²

Was sich bei der Ablösung in Bezug auf den gemeinsamen, *analytischen Raum* ereignen könnte, wollen wir im Folgenden noch etwas genauer betrachten, und zwar unter dem Aspekt der Figur der Mutter.

3.4.2 Zur inneren Raumfindung – Figur der Mutter

«Der Raum, in welchem die Analyse stattfindet, symbolisiert den unabhängigen Raum, welcher sowohl der Analytikerin wie auch dem Analysanden zur Verfügung steht, nicht aber ihnen gehört – im Moment des analytischen Geschehens.» So hatten wir es in den Schlussfolgerungen von Kapitels V formuliert.¹³³

Die Bedeutung dieses Raumes tritt nun noch einmal in den Vordergrund. Hat die Analytikerin nämlich ihren Privatraum gewahrt und hat die Begegnung in ihrer Übertragungsdynamik nur im analytischen Raum stattgefunden, so macht diese äussere Begrenzung auch eine innere sichtbar: Die Beziehung wurde von Anfang an in ein Drittes, in einen ausserhalb jeglichen Verfügungsanspruchs liegenden Raum gesetzt. Dieser analytische Raum ist, so hatten wir ebenfalls in Kapitel V formuliert, im Grunde genommen *Wortraum*. Es ist der Bereich, wo ausgesprochen und widersprochen wird, und wo auch im Hören und Schweigen Raum für das zugesprochene Wort entsteht. Es gab also in dem Sinne nie eine unmittelbare Verbindung zwischen Analysand und Analytikerin.

Hat sich nun aber das Wort im analytischen Verlauf – in seiner Archäologie und Teleologie – mehr und mehr verleiblicht, ist es Wortgeschichte, Wortgestalt, Wortleib geworden, so ist auch aus der Wortraum-

¹³² Siehe VII. 3.2.2.

¹³³ Siehe V. 3.3.3.

lichkeit konkreter Lebensraum geworden. Dieser aber gehört ganz und gar dem Analysanden/der Analysandin. Von besonderer Bedeutung ist hier, dass er/sie für den analytischen Raum immer bezahlt hat, und somit der hineingemischte Anteil der Analytikerin von vornherein abgegolten ist.¹³⁴ Was äusserlich erfahrbar war, wird nun eigentlicher und eigener Innenraum der Analysandin/des Analysanden. Das heisst, der Analyseraum wird – symbolisch – verinnerlicht.

Es kann sich deshalb, was sich bisher in der Übertragung und im Wiederholungszwang – als Demonstration des Mangels – ständig nach aussen, auf die Analytikerin, auf andere Menschen und allgemein über die Realität gestülpt hat, nach innen kehren und im gewonnenen Innenraum Schutz, Aussprache und Lösungszuspruch finden. Das Ich selber wird zur vollen Hüterin dieses Innenraums eingesetzt. Der analytische Hilfsraum und die darin amtierende Analytikerin hingegen werden sozusagen überflüssig – ja sie wären der vollständigen Errichtung dieses Innenraumes in diesem Moment nur noch hinderlich. In der Umkehr des Räumlichen, einer eigentlichen „Einkehr“, liegt deshalb ein entscheidendes Moment der Ablösung, die sich in diesem Sinne ganz und gar verleiblicht darstellt. Die Ablösung selbst wird zum „Eigengewinn“.

Der leiblich-sprachliche Innenraum wird aber nicht einfach zum verschlossenen Bereich. Im Gegenteil: Er ist jetzt erschlossen. Nur liegt es in der alleinigen Kompetenz des Ich – geübt durch eine in der Dauer etablierte analytische Erfahrung – hereinzulassen, was gut tut, und hinauszuschicken, was not tut. Gelingt dies auch nie in idealer Weise, so ist doch entscheidend, dass das Ich sich seiner „Schlüsselrechte“ bewusst bleibt, und damit seines vollen Anspruchs auf den eigenen inneren Lebensraum. Darin geborgen ist das innere Geheimnis, das sich nun noch in einer tieferen Weise mit dem Geheimnis des Lebens verbindet.

Denn wie der analytische Raum von Anfang an noch in ein „anderes“ gesetzt war und nicht nur aus isolierter Zwiesprache zwischen Analytikerin und Analysandin/Analysand bestand, so ist es auch mit dem (zurück)gewonnenen Innenraum: Er ist in seinem tiefsten Sinne Empfangsraum, in welchem nun auch das Wort, die Wortgestalt und -geschichte eines anderen aufgenommen werden können, als geheimnisvoller Zuspruch des Lebens. In dessen Bewahrung und inneren Bewegung wird daraus Leben weitergegeben, als liebende Gestaltung auch des äusseren Lebensraumes.

Die Analytikerin hat also insofern ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie den Innenraum des Analysanden/der Analysandin ins Leben gerufen hat,

¹³⁴ Hier wird auch verständlich, weshalb der Analysand/die Analysandin nach Möglichkeit die Analyse aus eigenen Mitteln – das heisst nicht über Krankenkassenbeiträge usw. – bezahlen sollte.

vorbereitet hat, wenn sie vom beherrschenden Mangel in eine befreiende Leere geführt hat, und dem Ich die Möglichkeit vermittelt hat, diesen Leer- und Freiraum einzunehmen und zu bewahren. Wie und was dort empfangen werden wird, ist hingegen Gabe, Hingabe des „anderen“, der Wortgestalt. Es ist keine analytische Frage.¹³⁵

Der Analysand/die Analysandin ist am Ziel und am Anfang ihres Lebensweges angelangt, wenn sie bereit ist, den ihr gegebenen Raum als den ihren anzunehmen. Und da es Raum ist, diesen auch in seiner Begrenzung und seinen realen Konturen wahrzunehmen: Raum der Leiblichkeit, die auch realer, prosaischer Körper ist; Raum des Seelischen, das seine Brüche und Ambivalenzen hat; Raum des Zeitlichen, das Vergänglichkeit und Sterblichkeit einschliesst; Raum des Geheimnisses und der Leere aber auch, die hinweisen auf die dahinter- und darüberhinaus weisende Transzendenz, die empfangen und wiedergeboren werden möchte, als Wortgestalt des Lebens.

¹³⁵ Wir hatten allerdings unter VII. 4.1 darauf hingewiesen, dass die Analytikerin Gleichnis dieser Wortgestalt ist. Auch hier wirkt sie vorbereitend, sozusagen als „Ruferin in der Wüste“. Sie bleibt aber Gleichnis und ist nicht selber die Empfangene.

4. Zwischenbilanz zu VIII und IX

Ein Stück weit haben wir die Bilanz bereits vorweggenommen, indem wir Kategorien des Glaubens in die analytische Überlegung einbezogen. Was vom methodischen Standpunkt her kritisiert werden könnte, ist in inhaltlicher Hinsicht aufschlussreich. Es zeigt auf der einen Seite die inkarnatorische Qualität des Glaubens, der sich nicht auf einen speziellen Bereich beschränkt, sondern Teil prosaisch-weltlicher Erfahrung ist.¹³⁶ Und es zeigt andererseits noch einmal die besondere Qualität der Psychoanalyse, die durch ihre eigene Begrenzung über sich hinausweist und aktiv nach erweiternden Kategorien ruft – lag dies auch nicht in der bewussten Absicht ihres Begründers.

Im Folgenden geht es darum, verschiedene Aspekte der Wandlung und Umkehr noch einmal zusammenzuführen sowie die Wortgestalt selber – Jesus – aus dem Blickwinkel der Figur des Vaters und der Figur der Mutter zu betrachten. Wir schliessen mit Gedanken zu Thanatos und Eros.

4.1 *Umkehr, Wandlung, Neuanfang*

In Kapitel VIII waren uns drei Personen begegnet: Maria aus Magdala, Simon Petrus und der Jünger, den Jesus liebhatte. Was sich bei den drei – in typologischer Weise – als Erfahrung von Wandlung herauskristallisierte, bringen wir nun in direkten Bezug mit den psychoanalytisch erarbeiteten Figuren des Vaters und der Mutter.

4.1.1 Zur Figur des Vaters – Anerkennung des Mangels

In der Figur des Vaters geht es um Wahrheit über sich selber, um das Erkennen eigener Grenzen, um das Bewusstwerden über innere Ambivalenz und Verstrickung. Damit verbunden ist die Fähigkeit zu einer erwachsenen Schuldhaftigkeit, die sich nicht blind im Kerker verdrängter Aggression bewegt, geplagt von Schuldgefühl und Strafbedürfnis, sondern fähig wird zur ebenso erwachsenen Reue, zur Trauer über eigenes Scheitern und Unvermögen. So geht es auch um die Verabschiedung vom Allmachtswahn, um eine Bescheidung in der so und so bedingten Realität. Es geht um ein Lebenkönnen mit dem Mangel. Dies wiederum vermag für „das Mögliche im Begrenzten“ gestaltende Energie freizusetzen.

¹³⁶ Vgl. dazu auch den „Prolog“ dieser Arbeit.

*Maria:*¹³⁷

Maria hat, wenn wir uns noch einmal zurückerinnern, dieses innere Bewusstsein selber als Weg der Befreiung erlebt. Nicht der bisher verdrängte Verlust sollte nach Ostern ihr Leben bestimmen, sondern die Ausöhnung mit der eigenen Wahrheit. Maria wusste sich angenommen in ihrer leiblichen und psychischen Realität. Es ermöglichte ihr einen Weg der Zukunft. Wobei hier allerdings noch etwas anderes dazukommen musste.

*Simon Petrus:*¹³⁸

Simon Petrus hat in seiner Weise die Wahrheit über sich erkennen müssen, nämlich dass er kein unfehlbarer Held sei, sondern ein Mensch mit seinen Schwächen. Im Osterereignis, in der Begegnung mit dem Auferstandenen, hat auch er einen Weg gefunden, sich mit seiner Realität zu versöhnen, und als der, welcher er war, eine verantwortungsvolle Aufgabe zu übernehmen. Allerdings musste auch hier noch etwas dazukommen.

*„Der Jünger“*¹³⁹

„Der Jünger“ musste im Kreuzgeschehen den Mangel an einer ungetrennt, leiblich-psychisch verfügbaren Nähe und Beziehung hinnehmen. Er erfuhr sich als einer, der selber allein ist. Was sich ihm an Ostern aber erschloss, war eine ganz neue Beziehungsqualität, im Glauben. Es wurde ihm möglich, diese Beziehungserfahrung zu verschenken und weiterzuvermitteln an viele andere. Um so glauben zu können, musste aber auch bei ihm noch etwas dazu kommen. Dies führt uns zur Figur der Mutter.

4.1.2 Zur Figur der Mutter – Leben aus empfangener Fülle

Die Erfahrung möglicher Umkehr geschah für Maria, Simon Petrus und „den Jünger“, weil Kreuzweg und Tod Jesu sie in die eigene Todesgruft hinabführte. Dies kam einer Einkehr gleich in das schwarz und dunkel Gebliebene ihres eigenen Lebens: den Verlust, das gebrochene Selbst, die innere Ambivalenz, das tiefe Alleinsein. Im innersten Lebensraum von Maria, Petrus und „dem Jünger“ begann das Licht des Auferstandenen zu wirken, empfingen sie seine heilige und heilende Kraft, das Geschenk seiner Hingabe. Und erst so – verbunden mit der Erkenntnis über sich selber – erfuhr Maria das Angenommensein und vermochte sie, sich selber in ihrer Realität anzunehmen. Und erst so erfuhr Petrus Liebe wie auch seine eigene

¹³⁷ Siehe VIII. 2.1.1 und 3.1.1.

¹³⁸ Siehe VIII. 2.1.2 und 3.1.2.

¹³⁹ Siehe VIII. 2.1.3 und 3.1.3.

Liebesfähigkeit. Und erst so empfing „der Jünger“ Glauben, Vertrauen in die ihm wiedergeschenkte Beziehung zur Wortgestalt – und wurde daraus ein geschriebenes Evangelium. Was nichts anderes heisst, als dass Maria, Simon Petrus und „der Jünger“ in der Wahrheit über sich selber noch eine andere Wahrheit brauchten, die sich als Schutzraum um ihr Lebensgehäuse legte und zugleich als dessen innerstes Licht aufleuchtete, eine Wahrheit, die zur Fülle ihres Lebens wurde – als Liebe. Es zeigt sich darin die Figur der Mutter.

4.2 *Jesus – Figur des Vaters, Figur der Mutter*

Wir hatten in der Interpretation der „Brotrede“ bereits einmal angedeutet, dass Jesus, als Inkarnationsgestalt Gottes, sowohl in der symbolischen Funktion des Vaters wie auch der Mutter betrachtet werden könnte.¹⁴⁰ Auf Grund einer genaueren Ausführung der promissiven Funktion der Figur des Vaters und einer nun etablierten symbolisch-promissiven Funktion der Figur der Mutter ist dies jetzt möglich. In der Christusgestalt gelangen die beiden Funktionen – als *Wahrheit* und *Liebe* – zur besonderen Verkörperung.

«Ich bin die Wahrheit» (Joh 14,6), sagt Jesus und könnte damit ausdrücken, dass ihm gegenüber Menschen sich ihrer eigenen, doppelten Wahrheit gewahr werden. So erkennen sie im „Ecce homo“ die eigene Verwundbarkeit wie auch Verschuldung.¹⁴¹ Die Menschen werden sich ihres Mangels bewusst. Im „Noli me tangere“ leuchtet aber gleichzeitig auf, dass die Wahrheit Gottes noch eine ganz andere ist – nicht zu vereinnahmen – und den Menschen mit hineinnimmt in die Qualität neuer Zukunft.¹⁴² Wer aus dieser doppelten Wahrheit lebt, erfährt deshalb eine Qualität von Freiheit – was eigene Realität betrifft und die Möglichkeit von Neuschöpfung, Neuanfang. In diesem Sinne vermittelt sich in Christus die Figur des Vaters.

Das Besondere an der Wahrheit in Christus ist gleichzeitig, dass es sich nicht um abstraktes Erkennen handelt. Seine Wahrheit ist Gestalt und schenkt sich als Liebe. Sie gibt und vergibt sich, ist Hingabe und Vergebung. Und sie möchte ganz im Leiblich-Irdischen empfangen werden. Kein einziger Bereich ist deshalb von ihr ausgeschlossen, wenn er ihr nur Raum gewährt. Als empfangene Gabe des Lebens – «ich bin das Leben» (Joh 14,6), sagt Christus – erweist sie sich auch als dessen Fülle. Wer aus dieser Liebe lebt, wird selber davon weiterverschenken können wie auch anderen guten Lebensraum gebären. In diesem Sinne vermittelt sich in Christus die Figur der Mutter.

¹⁴⁰ Siehe VI. 2.1.2, Anm. 32.

¹⁴¹ Siehe VIII. 3.3.

¹⁴² Ebd.

4.3 *Thanatos und Eros*

Noch einmal stellen wir – nach all diesen Überlegungen – die Frage, wie das Verhältnis von Thanatos und Eros zu beschreiben sei. Hat das dualistische Moment, haben Kampf und Widerstreit zweier Grundtendenzen in der Figur des Vaters und der Figur der Mutter zu einer wirklichen Entschärfung gefunden? Und vermag die gefundene progressiv-promissive Funktion sogar den Sieg davonzutragen?

Von analytischer Seite her wissen wir, dass Freud in der Thanatoswirksamkeit die grössere Macht sah. Trotzdem hat er durch die analytische *Praxis* einen Ort und ein Instrument geschaffen, die das Progressiv-Promissive sowohl in der therapeutischen Arbeit wie auch rückwirkend in der analytischen Theorie in besonderer Weise aufleuchten lassen. Im johanneischen Weltbild begegnet uns in gewisser Weise Ähnliches. Das Zerstörerische, dem eigentlichen Leben sich Verschliessende ist evidente, bleibende Weltrealität. Den Widerspruch setzt aber die Wortgestalt des Logos, die auch in der fatalsten Todesstruktur ihr Wirken und ihre Zukunft behält.

Von Bedeutung ist dabei in unserem analytisch-theologischen Dialog geworden, dass sowohl Thanatos wie auch Eros „gemischte“¹⁴³ Gestalten sind. Sie haben Anteil am Energetisch-Quantitativen wie auch am Qualitativen. Beide Bereiche sind somit in die Frage von Fluch oder Segen, von Lebenslüge oder Lebensbejahung hineingenommen.

Im doppelten Sinne sind deshalb auch die Figuren des Vaters und der Mutter „gemischte“ Gestalten: Nicht nur haben sie selber Anteil an Quantität und Qualität, sie tragen auch gleichzeitig Thanatos und Eros in sich. Dies bedeutet zum Beispiel für die Figur des Vaters: Zur befreienden Wahrheit über sich selbst gehört immer auch das Wissen über *aktuelle* Destruktivitäts- und Aggressionsmöglichkeiten. Die eigene Bewusstwerdung führt nicht darüber hinaus, sondern sie setzt „inmitten“. Ebenso weiss – im Bereich der Figur der Mutter – die Liebe um ihr inhärentes Begehren und Vereinnahmen-Wollen. Als energetische Qualität trägt sie immer auch ihre Kehrseite in sich.

Figur des Vaters und Figur der Mutter schaffen in sich also jene *Konvivialität*, welche Energetik und Hermeneutik, Trieb und Bedeutung, aber auch Eros- und Thanatostendenzen in einen lebendigen Dialog setzen. Möglicherweise wird gerade so die Erosqualität am wirkungsvollsten eingesetzt. Aus johanneischer Sicht zeigt sich hier, „was von Anfang war und ist und bleiben wird“ – der *Dia-Logos*. Weil dieses ständige sich „einmi-

¹⁴³ Nach einem Ausdruck von Ricoeur (siehe V. 3.2).

schen“ und „vermischen“¹⁴⁴ aber grundlegend ist, wird – in konkreter Weltwirklichkeit – nicht die eine oder andere Qualität in bleibender Weise für sich den Sieg davontragen können. Die Wortgestalt Jesu als *Dia-Logos* widerspricht selber solcher Entmischung.

Hier stellt sich noch einmal die Frage nach der Entscheidung. In welcher Weise ist es den Menschen gegeben, sich auf dieses oder jenes Lebensfundament zu stellen, sich dem Eros anzuvertrauen oder dem Thanatos zu verschreiben? Ein Bereich der Freiheit scheint sich tatsächlich abzuzeichnen. Es könnte hier auch der ganz zu Anfang genannte „Entscheidungs dualismus“ Bultmanns neue Kontur gewinnen.¹⁴⁵

So wurde deutlich, dass es nicht im Entscheidungsbereich des Menschen liegt, sich in keiner Weise durch das eigene aggressiv-destruktive Verhalten zu verschulden. In der verfügbaren Freiheit liegt es aber, sich nach und nach dieser eigenen Wahrheit zu stellen, aus einer erwachsenen Schuldkenntnis und Reue auch Verantwortung zu übernehmen, vielleicht dann und wann auch in neuer Weise zu handeln. Im Sinne Bultmanns käme dies der Entscheidung gleich, nicht aus Selbstgerechtigkeit, das heisst aus einer „Lüge“ zu leben, sondern aus Gottes Gnade und Wahrheit.

Ebenso liegt es nicht im Entscheidungsbereich der Einzelnen, weder zu begehren noch zu vereinnahmen noch zu beherrschen. Hingegen ist es in diesem Begehren oder Beherrschen-Wollen jederzeit möglich, sich aktiv der Liebe „hinzugeben“, sich in das bewusste Freigeben und Raumlassen hineinzuentcheiden und sich so auch dem neu Zukommenden, (sich) Vergibenden zu öffnen. Dies wiederum käme der Entscheidung gleich, nicht aus „Selbsterlangen“ und Selbstbehauptung, sondern aus der Liebe und Freiheit Gottes zu leben. Es geht hier also um Entscheidungsmöglichkeiten, die sich ganz im Sinne unseres Wandlungsverständnisses, in jedem Moment, jeden Tag und in jeder Situation, sozusagen aus der Mitte heraus neu stellen. Weder sind sie ein für allemal gewonnen noch verloren.

Beachtenswert ist dabei, dass *Wahrheit* und *Liebe*, als Figuren des Vaters und der Mutter, sich als zutiefst *ethische Werte* hier an den Schluss unserer Überlegungen stellen – dies, obwohl wir in unseren einführenden Gedanken zu Freud wie auch zum 4. Evangelium das Ethische sozusagen auf den zweiten Plan verwiesen haben. Ganz im Sinne der von Ricoeur erwähnten, zweiten beziehungsweise *nachkritischen Naivität* handelt es sich nun auch um ein zweites, *nachkritisches Ethikverständnis*, nachdem dessen nach wie vor inhärente deterministisch-regressive Komponenten von theologischer Seite benannt und von analytischer Seite entlarvt wurden.

¹⁴⁴ Im Sinne von „zueinanderbringen“, „in Dialog setzen“.

¹⁴⁵ Siehe III. 2.1.2.

In einer abschliessenden Bemerkung zur *Praxis* ist zu sagen, dass die Freud'sche Psychoanalyse sich in besonderer Weise mit der Thanatostendenz auseinandergesetzt hat – und zwar vor allem mit ihren verborgenen, stummen Komponenten. Sie hat einen Weg aufgezeigt, wie Menschen mit der *Wahrheit* ihrer begrenzten und bei weitem nicht idealen Realität doch ein gutes Leben führen können. Bezeichnenderweise hat sie dafür einen *Raum der Liebe* geschaffen, den absolut geschützten Freiraum analytischer Praxis, wo alles ausgesprochen werden darf und jemand da ist, der grundsätzlich für den sich Aussprechenden Partei nimmt. Es ist dies der „implizite Gotteshinweis“ der Analyse, wenn sie auch sonst nicht expliziter Ort religiöser Thematik ist.

Die Frage ist nun, wo dieser Raum sich in der christlich(-reformierten) „Kirchenpraxis“ findet, die ja – im Glauben – ebenfalls befreiende *Wahrheit* und das Empfangen der (*Gottes*)*liebe* verheisst. Vermag zum Beispiel im Gottesdienst das Wort der Predigt diese doppelte Vermittlung aus sich allein zu schaffen? Oder ist es auch Aufgabe der Gesamtliturgie, der versammelten Gemeinde, die entsprechende „Raumqualität“ zu gewähren? Ganz sicher liegt ein zentraler Ort im Abendmahl, das Figur des Vaters und Figur der Mutter, Wahrheit und Liebe, in sich zur Gestalt bringt und daraus Wandlung – vom Tod zum Leben – verheisst.

Wir wenden uns deshalb diesem Geschehen noch einmal zu. Die ganz zu Anfang gestellten Fragen – im Vergleich von analytischem Setting und Abendmahl – werden nun wieder aufgenommen.

X Rückkehr zum Vergleich: Abendmahl – psychoanalytisches Setting

Ausgegangen sind wir in unserer Arbeit vom Vergleich zweier „Herzstücke“: dem analytischen Setting und dem Abendmahl. Einer Intuition folgend vermuteten wir, dass diese zwei zentralen „Inszenierungen“ einander nicht ganz fremd sind und sich aus einer versuchten Zusammenschau auch der Dialog mit den dazugehörigen Glaubens- und Gedankenwelten gestalten könnte.

Tatsächlich hat uns das Nebeneinanderstellen und Vergleichen der beiden Ereignisbereiche drei zentrale gemeinsame Kriterien vermittelt, nach welchen sich unsere Untersuchungen ausrichten konnten. Es ging um das Wortgeschehen, die damit verbundene Bedeutung der Beziehung und Rollen, und um das Ereignis von Wandlung.¹

Seither sind wir einen weiten Weg gegangen und auf eine Fülle von Erkenntnissen gestossen. In drei Zwischenbilanzen haben wir jeweils versucht, Psychologisches und Johanneisch-Theologisches zueinander in Beziehung zu setzen. In den Kapiteln VIII und IX wurde es zudem möglich, den Dialog auch innerhalb der primären Gedankenentwicklung aufzunehmen. An dieser Stelle eine alles zusammenfassende Abschlussbilanz zu versuchen, hätte wenig Sinn. Vieles würde wiederholt oder in formelhafte Allgemeinheiten geführt. Unsere Absicht ist es, in diesem letzten Teil (Kapitel X, XI und XII) dem erarbeiteten Gedankengut eine konkrete Ausrichtung zu geben. Denn letztlich geht es auch hier um „Inkarnation“, um Verleiblichung und gestaltende Umsetzung des Gedachten. Im Rahmen dieser Arbeit wird dies allerdings nur in Form einiger Anregungen geschehen können. Sie verweisen auf ein weiterentwickelndes Ausprobieren in der Praxis.

Im begonnenen Kapitel blicken wir auf den Vergleich zwischen Abendmahl und analytischem Setting/analytischer Praxis zurück und überlegen einige Konsequenzen für die konkrete Abendmahlsfeier. In Kapitel XI machen wir uns Gedanken zur speziellen Situation der Predigt, in Verbindung zur Abendmahlsbedeutung und den drei Logosqualitäten. In Kapitel XII schliesslich formulieren wir abschliessende und zugleich weiterführende Grundgedanken zur *Konvivialitätstheologie*.

¹ Siehe II. 3.

1. Dialogisches Ineinandergreifen

Kehren wir zum Vergleich zwischen Abendmahl und psychoanalytischem Setting (und damit verbundener analytischer Praxis) zurück, so ist als erstes festzustellen: Die beiden „Herzstücke“ haben ihre gegenseitige Distanz bewahrt, sie sind in ihrer innersten Gestalt voneinander unabhängig geblieben. Auch jetzt ist das eine nicht einfach in das andere zu setzen, jedes bewahrt sein Geheimnis und seine Fremdheit.²



Nun ist gerade dies positiv zu werten. Zu Beginn unserer Arbeit hatten wir nämlich festgehalten, dass es nicht darum gehen kann, zwei in ihren Prämissen so verschiedene Bereiche einander möglichst gleichzuschalten. Differenz und gegenseitige Fremdheit sollten gewahrt bleiben.³

Dem gegenüber steht aber gleichzeitig die erwiesene, reichhaltige Dialogmöglichkeit, die sich in gegenseitiger Entsprechung und Widersprüchlichkeit zwischen Abendmahlsbedeutung und analytischer Praxis entsponnen hat. Auf Grund der gemeinsamen Kriterien haben sich für den theologischen wie auch für den analytischen Bereich neue Sichtweisen ergeben und wurde ursprünglich Angenommenes in ein Drittes geführt. Die Begegnung

² Siehe I. 2.1.2.

³ Siehe III. 1.4.

beider „Herzstücke“ hat sich also in erster Linie als Ort einer *kommunikativen Ausstrahlung* erwiesen. Dort liegt wohl auch das innerste Geheimnis ihrer Verwandtschaft. Beide „Herzstücke“ haben teil am Geschehen und an der Qualität des *Dia-Logos*.

Im Folgenden beschreiben wir drei Angelpunkte dieser *kommunikativ-dialogischen Qualität*, welche Abendmahl und analytisches Setting beziehungsweise die darin ausgeübte Praxis in gleicher Weise auszeichnen, und wir zeigen ihre gegenseitige Wechselwirkung. Es werden damit die in Kapitel II gestellten Ausgangsfragen zum Wortgeschehen, zur Rolle und zur Umkehr – nachdem sie in den vorgängigen Kapiteln breit erörtert wurden – zusammenfassend auf die beiden „Herzstücke“ hin konzentriert. Wie gesagt geht es auch um Konsequenzen für die Abendmahlsfeier.

2. Drei Angelpunkte gegenseitiger Kommunikation

2.1 *Wort und Leiblichkeit*⁴

Ausgehend vom Wortgeschehen hat sich – auf Grund der durchgeführten Betrachtungsweise – die Kommunikation zwischen Wort und Leiblichkeit für das Abendmahl wie auch für die analytische Praxis als wesentlich erwiesen. So ersehnt und sucht im Abendmahlsgeschehen das schöpferische Wort die Leiblichkeit, den Bereich des Irdischen, um dort zu wohnen, zu wirken und sich hinzugeben, während die analytische Praxis Leiblichkeit benennt und erforscht, zur Sprache bringt und letztlich auch als „ins Wort Gesetzte“⁵ erfahren lässt.

Dabei hatten wir für die vom Abendmahl ausgehende und darüber hinausführende theologische Praxis die kritische Frage gestellt, wie weit die „Fleischwerdung“ des Wortes in der konkreten Vermittlung auch wirklich stattfindet und nicht nur über die Dinge hinweg- oder an etwas herangesprochen wird.⁶ Das analytische Hineintauchen in Leiblichkeit hat mitgeholfen, diese in ihrer Tragweite und Bedeutung konkreter zu erfassen, ihr Gewicht und Aussagekraft zu geben. Andererseits hat die theologische Wortausrichtung es vermocht, in der Leiblichkeit selbst Gegenwart von Sprache, von Wortkraft aufzuzeigen. Sie hat damit einer analytisch-funktionalen Wortverkürzung und Spracheinengung entgegengewirkt⁷ und die Möglichkeit des „anderen“ – bis hin zum Widerspruch – als grundlegende Kategorie auch der Leiblichkeit etabliert.

Nun haben wir uns bereits innerhalb des analytischen Kapitels V mit konkreten Konsequenzen eines so erweiterten Sprachverständnisses für das analytische Geschehen auseinandergesetzt. Hier geht es um zwei Überlegungen zum inszenierten Abendmahl. Wobei wir daran erinnern, dass nach unserer eigenen johanneischen Interpretation „Abendmahl“ sich nicht auf das rituell-liturgische Ereignis beschränkt, sondern einer Grundsicht und Grunderfahrung auch in anderen Lebens- und Glaubensbereichen entspricht.⁸ Im Sinne solch erweiterter Sichtweise wurde schon einiges erwähnt, was auch das konkrete Abendmahl betrifft, hier aber nicht noch einmal ausgeführt wird.

⁴ Wir erinnern daran, dass der Begriff „Leiblichkeit“ johanneische Auffassung von $\sigma\rho\upsilon\chi$ -Wirklichkeit aufnimmt, wie auch für die Freudsche Auffassung des Energetisch-Triebhaften steht.

⁵ Siehe V. 3.3.3.

⁶ Siehe II. 2.1.2.

⁷ Siehe II. 2.1.1.

⁸ Siehe III. 2.3.2.

2.1.1 Ineinander und Differenz

Von zentraler Bedeutung erscheint für die konkrete Inszenierung, dass einerseits das Ineinandergreifen von Wort und Leiblichkeit sicht- hör- und erfahrbare Gestalt bekommt – bei der Einsetzung und Austeilung –, und andererseits die Spannung zwischen beiden Erlebnisqualitäten bewahrt bleibt.

Wortlose Gegenwart des Leiblich-Geheiligten greift also so wenig wie das für sich allein gesprochene, verkündende Wort. Zum Kernereignis des Abendmahls gehört das *gleichzeitige* Ineinander. Auch sind die „einsetzende“ Handlung – als Vermittlung von Leiblichkeit im Brot und im Wein – und die Präsenz der Elemente selber nicht als Zubehör des gesprochenen Wortes aufzufassen. Was in leiblicher Weise geschieht, hat in sich selbst Bedeutung und Aussagekraft. Ebenso wenig soll das Wort nicht als bloße Begleiterin eines „Rituals“ erscheinen, sondern es spricht hinein und daraus heraus und eröffnet in eigener Weise Freiheit.

Konkret bedeutet dies, dass die Abendmahls*handlung*, das Rituelle einer bestimmten Tradition und Gewohnheit folgt – zumindest soweit, dass die darin anklingende symbolische Sprache in vertrauter Weise aufgenommen werden kann und die Handlung nicht im Leeren steht beziehungsweise sich selbst entleert. Das Sprachgeschehen hingegen wird sich neben gleichbleibenden, verbindlichen Formulierungen auch stets einen Raum der freien, sich erneuernden Sprachfindung bewahren, welche „Eingefleischtes“ erfahrbar durchbricht und in lebendige – auch widersprüchliche – Aktualisierung setzt.⁹ Dabei muss das Mass zwischen erinnernd gleichbleibendem und neu hinein- und daraus herausprechendem Wort äusserst behutsam gefunden werden. Hier müsste das Arbeiten mit konkreten Beispielen beginnen.

2.1.2 Das Hineintragen des eigenen Dialogs

Wir vermuten allerdings, dass ein wirklicher Dialog, ein gegenseitiges Durchdringen von Wort und Leiblichkeit nicht etwas ist, das im einzelnen, inszenierten Geschehen „gemacht“ werden kann. Es geht um eine Grundhaltung des Glaubens, die aus einer gleichzeitigen Grundhaltung im Leben wächst, sich in das Abendmahlfeiern hineinsetzt und von dort auch wieder zurückwirkt. So ist es nicht einfach die besondere Qualifikation etwa eines Priesters oder einer für die Abendmahlseinsetzung designierten Person, die sozusagen Wort und Leib zueinanderbringt, sondern es ist die innere Glaubenshaltung der einsetzenden, wie auch der empfangenden Person, die dem Dia-Logosgeschehen Raum zu geben vermag und seine Dialog suchende

⁹ Im weiteren und eigentlichen Sinne ist dies dann Aufgabe der Predigt (siehe XI.).

und ersohnende Gestalt empfängt.¹⁰ Es ereignet sich darin wiederum Ähnliches wie in der analytischen Praxis, wo es auch nicht nur die äussere Qualifikation der Analytikerin sein kann, welche das befreiende Sprachgeschehen zu vermitteln vermag, sondern der von ihr selber gegangene Weg, im Dialog zwischen Sprache und Leiblichkeit, wie auch der in ihr präsente „Glaubensraum“ für die Wirkkraft des „anderen“.¹¹ Dies bedeutet, dass Abendmahl (wie auch analytisches Geschehen) immer in Wort und Leiblichkeit *engagiertes* Geschehen ist und – es sei hier noch einmal gesagt – in das ganze Leben greift.

2.2 Individualität und Gemeinschaft

Das zuletzt Genannte führt bereits in den nächsten Fragenkomplex zu Rolle und Beziehung.¹² Sowohl die Abendmahlsinszenierung wie auch das analytische Setting geben verschiedenen Interaktionen und Beziehungserfahrungen Raum und werfen Fragen auf über deren Qualität. Ausführlich sind wir – einer theologischen Interpretationsweise folgend – im analytischen Bereich auf die vielschichtige Bedeutung der Analytikerin als „Gleichnis“ eingegangen. Sie ist Gleichnis jener sich hingebenden und einen Raum der Liebe gewährenden Christusgestalt und führt so auch über sich hinaus. Sie ist darin und durch sich selber aber auch Gleichnis für Verwundbarkeit und Verletzlichkeit des Analysanden.¹³

In anderer und doch ähnlicher Doppelrolle befindet sich die Pfarrerin, die das Abendmahl einsetzt. Sie ist leibliche Inszenierung von Christusgegenwart wie auch – darin aufgehoben – Repräsentanz von verwundbarer Menschlichkeit und Mitbetroffenheit. Denn man kennt sie ja, sie ist nicht besser und heiliger als alle anderen und doch ist sie sichtbar in die Christusverkörperung hineingenommen. So zeigt sich in ihr etwas vom „Ecce homo“ – von der tangiblen und verletzbaren Gottesgegenwart, dem Menschen gleich –, wie auch vom „Noli me tangere“ – von jener unverfügbaren, innersten Gestalt, dem Menschen verheissen.¹⁴ Im erinnernden, vergegenwärtigenden Einsetzen und Ansteilen der Elemente überträgt sich

¹⁰ Wir wollen mit dieser Aussage nicht eigentlich auf die Frage des „Amtes“ eingehen. Es scheint klar, dass in der Regel eine grundsätzliche Beauftragung und auch Ausführungskompetenz für die konkrete Abendmahlsgestaltung nötig ist. Dies allein „macht“ aber die Sache noch nicht. Es widerspräche sonst dem lebendigen und unverfügbaren Wortgeschehen des Abendmahls selber.

¹¹ Siehe II. 1.3.1 sowie VII. 4.1.

¹² Siehe II. 2.2.

¹³ Siehe z.B. VII. 3.2.2 und VII.4.1 sowie IX. 3.4.2 und IX. 4.3.

¹⁴ Siehe VIII. 2.3 und VIII. 3.3.

Tangibles und Unverfügbares auf alle, die das Abendmahl empfangen, und wird gerade diese Wechselwirkung zur befreienden Erfahrung.

Was sich im Bereich solch mehrschichtiger Interaktion sowohl im Abendmahlsgeschehen wie auch in der analytischen Praxis als weitere, gemeinsame Schnittstelle herauskristallisiert, ist die Spannung zwischen *Individualität und Gemeinschaft*. Dazu wiederum einige Überlegungen, die für die Gestaltung des Abendmahls Bedeutung haben.

2.2.1 Tischgemeinschaft und Ich-Du-Beziehung

Das Abendmahl zeigt sich auf den ersten Blick als Gruppengeschehen. Hier wird die Tischgemeinschaft gefeiert, die Begegnung und Versöhnung untereinander, gespiesen aus der teilnehmenden und sich schenkenden Liebe von Christus. Wir haben erwähnt, dass in einer gewissen (reformierten) Abendmahlsverlegenheit und „Banalisierungstendenz“ der Aspekt der Gemeinschaft das ist, was Bestand hat.¹⁵ Interessant ist, dass auch Freud in seiner Abendmahlsinterpretation eigentlich nur diesen gemeinsamen Akt der „Verbrüderung“ gesehen hat, dies auf Grund seiner etwas speziellen Opferinterpretation.¹⁶ Die Interpretation von Johannes 6 hat uns aber auch auf die Bedeutung des Ich-Du-Ereignisses – im direkten Gegenüber von Christus(repräsentanz) und Empfangenden – hingewiesen. Auch einer individuell-persönlichen Identitätsfindung wird dort Raum gegeben.

Was dies allerdings konkret bedeutet, und wie der Einzelne aus seiner kollektiven Verflochtenheit zu einem individuellen Weg und einem individuellen So- oder Anderssein auf Grund seiner eigenen Geschichte findet – dazu hat uns wiederum die psychoanalytische Praxis ein Grundmodell gegeben. Als entscheidend erweist sich auch dort die Interaktion zwischen Analysand und Analytikerin, indem aus der (Hilfs-)Beziehung für den Analysanden zuerst Individualität wird, und erst daraus eigene, neue Beziehungsfähigkeit. Wobei es wiederum unsere zuerst philosophischen und dann auch theologischen Überlegungen waren, die das effektive Beziehungsgeschehen bereits im primären, individuellen Wunscheignis zu benennen wussten – als Wunsch nach dem Wunsch des anderen –, und das analytische Grundmodell auch in seinem reflektierten Verständnis aus seiner primär solipsistischen Ausrichtung führten.¹⁷

Eine lebendige Dynamik zwischen Individualität und Gemeinschaft lässt sich also sowohl im analytischen Geschehen wie auch im Abendmahl

¹⁵ Siehe I. 1.2.4.

¹⁶ Siehe III. 1.5.

¹⁷ Siehe VII. 3.2.2.

beschreiben – akzentuiert durch die gegenseitige Auseinandersetzung. In solcher Dynamik liegt wiederum ein Aspekt von Wortgeschehen, welches das Einzelne beim Namen nennt und damit unterscheidet, das heisst individuelle Identität und Bedeutung verleiht, und zugleich Dialogos ist, also für sich Alleinstehendes und Abgeschlossenes aufs neue erschliesst und in Beziehung setzt.

2.2.2 Wechselspiel der Formen

Etwas von dieser dynamischen Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaft müsste sich nun in der konkreten Abendmahlsgestaltung zeigen. So ist es sinnvoll, die einzelnen liturgischen Elemente auf ihren individualitätsverweisenden Charakter hin zu betrachten wie auch auf gemeinschaftliche Aspekte hin.

Ein Beispiel: Das nur zum Teil in die protestantische Liturgie aufgenommene „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“ (nach Mt 8,8) betont die persönliche Ich-Du-Beziehung und hat individuellen Charakter. Dem gegenüber steht der – auch eher in der katholischen Liturgie ausgetauschte – Friedensgruss, der für sich selbst Erhofftes sowohl in die Gemeinschaft trägt wie auch aus ihr empfängt.

Auch die Art und Weise der Austeilung unterstreicht den einen oder anderen Aspekt: Das wandelnde Abendmahl zum Beispiel führt im Moment des Empfangens in expliziter Weise in die direkte Ich-Du-Beziehung beziehungsweise zur eigenen Identitätsfindung.¹⁸ Durch das Weitergeben des Kelchs im Kreis oder in der Bank kommt hingegen vermehrt die Gemeinschaft und Verbundenheit untereinander zum Ausdruck. Nicht nur die eigene, sondern die Gesundung des Ganzen („Leibes“) wird betont. Auch hier ist ein gegenseitiges Abwägen und Vermischen liturgischer Formen von Bedeutung.

2.3 Archäologie und Neuschöpfung

Der dritte und letzte Fragekomplex führt uns noch einmal in den Verständnisbereich von Umkehr und Wandlung. Muss in der Analyse alles erarbeitet werden und gibt es Veränderung nur innerhalb eines primären Determinismus? – so hatte eine unserer Ausgangsfragen gelaute. Und wird andererseits in der Theologie nicht geradezu „schwärmerisch“ von Umkehr und

¹⁸ Siehe VI. 2.2ff.

Gnade gesprochen, wo doch kein Raum wirklicher Freiheit ist?¹⁹ Ausführlich sind wir auf diese Thematik sowohl aus theologischer wie auch aus psychoanalytischer Sicht in Kapitel VIII und IX eingegangen und haben das eine zum anderen gesetzt. Es hat uns zu einer besonderen Dialektik zwischen bestimmender wie auch zu „erarbeitender“ Archäologie und sich ankündender, geschenkter Neuausrichtung geführt. Regressiv-deterministische Komponenten und progressiv-promissive Perspektiven standen sich gegenüber und fanden in der Überdeterminierung des Symbols ihren gemeinsamen Ort.²⁰

Versuchen wir davon etwas für den Vergleich zwischen Abendmahl und psychoanalytischem Setting auszuwerten – mit Konsequenzen für die Abendmahlsgestaltung –, so lässt sich sagen: Sowohl die Abendmahlsinszenierung wie auch die analytische Praxis mit ihrem speziellen Setting geben Raum für dieses überdeterminiert Symbolische. Denn in beiden Fällen wird verhängnisvolle, die Gegenwart determinierende Geschichte erinnert, wie auch die aktuelle Möglichkeit einer Neuausrichtung eröffnet – zumindest dann, wenn wir, unserer Interpretationsweise folgend, theologisches und analytisches Verständnis ineinander greifen lassen.

So ist im Abendmahl die Macht des Deterministisch-Destraktiven und Todverursachenden präsent und benannt. Es ist aber wiederum der besondere Rahmen der analytischen Arbeit, der erlaubt, dieser Thanatoskomponente in der Geschichte des Einzelnen, in ihren verborgenen und verdeckten Aspekten, zu begegnen und selbst Erlittenes wie auch selbst Verursachtes konkret aufzudecken. Dahinein greifen wiederum philosophische Kategorien und schliesslich Grundüberzeugungen des Glaubens und setzen in die deterministisch dominierte Perspektive das Element des Neuanfangs und eine promissive Neuausrichtung. Das analytische Setting seinerseits vermittelt sozusagen exemplarisch den dazu benötigten „Raum der Liebe“.²¹

In dieser inneren Spannung von Archäologie und Neuanfang kommt nun auch die bereits früher erwähnte *Transgeschichtlichkeit* zu ihrem vollen Wirken – im Abendmahl vermittelt durch die Elemente von Brot und Wein.²² Das inszenierte Thanatosschicksal Jesu verbindet sich mit der eigenen Geschichte, lässt darin aber gleichzeitig und „um so viel mehr“²³ die Promissio aufleuchten, die ihrerseits eine Geschichte der Zukunft schenkt. Als möglicher Glaubenshintergrund hat dies auch im analytischen

¹⁹ Siehe II. 2.3.

²⁰ Siehe IX. 3.

²¹ Siehe IX. 3 und IX. 4.

²² Siehe VI. 2.3.2.

²³ Siehe IX. 3.3.1 (dort auch Anm. 125).

Geschehen Bedeutung. Wobei insbesondere das Promissive in der Abwesenheit, im Unverfügbaren gründet – „noli me tangere“ – und deshalb das Abendmahl wie auch das analytische Setting noch an eine weitere Schnittstelle führt, nämlich in die Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit.

2.3.1 Abwesend – Anwesend

Wir haben, auf das Abendmahl bezogen, mehrmals von einem *inszenierten* Ereignis gesprochen. Es wird tatsächlich etwas in Szene gesetzt, es wird Vergangenheit erinnert und vergegenwärtigt. Zukunft wird eröffnet und verheissen und das Ganze in einen Raum der (Gottes-)Liebe gesetzt, so dass auch Verschuldung und Angst sich zu zeigen wagen.

Wenn wir aber von Inszenierung sprechen, müssen wir hinzufügen, dass es eigentlich nur um ein Andeuten beziehungsweise Symbolisieren von „Szenischem“ geht, das sich in vielschichtiger Weise in der inneren und äusseren Realität der Menschen abspielt. Das Abendmahl soll ja nicht auf eine andere, auf- beziehungsweise vorgeführte Geschichte ablenken, sondern im Angedeuteten die Situation der Teilnehmenden aufnehmen, ins Eigene führen, um dort das „andere“ zu wirken. Und so ist Christus selber – in der Repräsentanz der einsetzenden Person – und noch geheimnisvoller im Brot und Wein in besonderer Weise anwesend und zugleich abwesend. Was als Archäologie seiner Geschichte erscheint, gibt zugleich Raum für Geschichte und Realität der Gläubigen. Und was seine vermittelnde Kraft von Zukunft betrifft, wird diese ganz in die schöpferische Qualität des Glaubens gesetzt, die, wie wir bereits erwähnten, im Abwesenden wurzelt und sich bewährt.²⁴

Ähnliches gilt auch für das Geschehen in der analytischen Praxis. In der Person der Analytikerin, in Übertragung und Erinnerung, wird die Vergangenheit des Analysanden vergegenwärtigt und zeigt sich etwas von dessen realem Lebensraum. Zugleich ist aber auch alles abwesend – ist der Analysand auf sich selber zurückgewiesen – und schafft dies jene besondere Spannung zwischen Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit. Dies wird zum Raum möglicher Verarbeitung. Und was die promissive Funktion im Analytischen anbetrifft, ist auch hier nicht mehr gegeben als ein Ausgangsort von Zukunft, der zuerst einmal in der gefundenen Leere gründet, das heisst in der kreativen Umwendung des Mangels und in der Freiheit, es neu und anders zu erleben.²⁵

²⁴ Siehe VIII. 3.1.3.

²⁵ Siehe z.B. IX. 3.2.1.

Bemerkenswert ist, wie das analytische Setting mit seinem nüchternen und strikten Rahmen die Spannung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit respektiert. Einerseits wird durch das konkrete Setting die Situation der Übertragung, das heisst der „verleiblichten“ Gegenwart gefördert. Da der Analysand die Analytikerin nicht sieht, macht er sie sich um so mehr zu eigen. Zugleich wird aber auch die Trennung und die Abwesenheit des Inszenierten betont. Die Analytikerin bleibt als reale Gestalt fremd. Auch werden in keinem Moment konkret-gestalterische Mittel eingesetzt, es wird nicht „eins zu eins“ inszeniert. Das Bindeglied zwischen Anwesenheit und Abwesenheit ist und bleibt das Wort – verleiblicht durch die (abwesende) Präsenz der Analytikerin – oder das Schweigen:

Hier scheint die Abendmahlsinszenierung weiterzugehen. Eine aktive Handlungs- und Sprachgestaltung findet statt. Die entscheidende Gestalt – Christus – ist aber dennoch nur in der Abwesenheit anwesend und wird letztlich nur durch das wirkkräftige Wort vermittelt. In der praktischen Konsequenz bedeutet dies, dass das Abendmahl in keiner Weise zum „Theater“ werden darf. Es muss in seiner Inszenierung immer im *überdeterminiert Symbolischen* bleiben, das Anwesenheit und Abwesenheit Raum gibt.

Dabei lässt sich verallgemeinern sagen, dass die katholische Tendenz dem Leiblich-Gegenwärtigen mehr Gewicht verleiht, während die reformiert-protestantische Tradition betont und zuweilen überbetont aus der Abwesenheit lebt. Im ersten Fall besteht die Gefahr einer zu starken „Ritualisierung“, im zweiten Fall kann es zur Verflachung des Inkarnationsgeschehens führen. Es wird eine bleibende, immer neu zu überlegende Aufgabe sein; hier das richtige „dynamische“ Mass zu finden.

3. Das Abendmahl zwischen Wortgeschehen und Ritual – Wiederholung und Widerspruch

Das Stichwort „Ritualisierung“ führt zu einer ergänzenden Überlegung. Sie bringt noch einmal Freuds Abendmahlsauffassung ins Spiel.

Freud sieht das Abendmahl als eine Art archaisches „Bündnisessen“, mit ambivalenter Bedeutung: Einerseits ist es ein Fest, in dem der Aufstand der Söhne gegen den Urvater gefeiert wird. Sie haben ihn erschlagen und sich seine Frauen zu eigen gemacht. Andererseits ist es ein Sühnemahl, denn mächtig regt sich das Schuldbewusstsein, dass man gegen die Autorität verstossen habe. Es muss deshalb einer der Brüder geopfert werden, um die Rache des Urvaters beziehungsweise der ihn fürderhin vertretenden Instanz, des Über-Ichs, abzuwenden. Und schliesslich sieht Freud im Abendmahl auch einen Ritus der Verbündung. Es soll besiegelt werden, dass unter den Brüdern das Morden und gegenseitige Frauenstehlen nicht um sich greift.²⁶

Nun ist es nach wie vor möglich, solche Rückführungen entrüstet von sich zu weisen und das Abendmahl auf eine Ebene zu heben, die keine regressive Archäologie erlaubt. Unsere Untersuchungen und Überlegungen haben aber gezeigt, dass das Abendmahl selber ein religiöser „Artefakt“ wäre, wenn es nicht in (innerpsychischen) Vorstellungen, Wünschen und Wiederholungsmustern greifen würde und diese als der regressive Teil seiner (überdeterminierten) Symbolik auftreten könnten. Wobei es nicht wichtig ist, ob es sich um die von Freud – reichlich enggefasste – Vater-Bruder-Thematik handelt oder die Rollen und Objektausrichtungen anders besetzt werden. Ebenso ist auch die Historizität – das heisst das wirklich faktisch Geschehene – zweitrangig. Denn aus psychoanalytischer Sicht ist klar, dass in jeder seelischen Biographie wiederholt „unerlaubtes“ Begehren und da und dort auch der (unbewusste) Wunsch nach „Todschlag“ beziehungsweise destruktivem Handeln auftritt, was um so mehr miteinbezogen werden muss, als es ja um die Frage der Wandlung und Umkehr geht. Wir haben bereits in Kapitel IX erörtert, in welcher Weise die Passionsgeschichte Jesu in die tiefste Tiefe solch archaischer Schattenseiten und Schuldgefühle greift.²⁷

Was diese regressiv-destruktiven Anteile anbetrifft, tut das Abendmahl also gut daran, „Ritual“ zu bleiben, damit in „Urszenisches“ zu greifen und durch die eigene Wiederholung auch Wiederholungszwang und -bedürfnis des Innerseelischen aufzunehmen.

²⁶ Siehe III. 1.5.

²⁷ Siehe VIII. 2.

Darin ist wiederum eine gewisse Nähe zur analytischen Praxis festzustellen, die in dem Sinne „Rituelles“ aufweist, als sie selber eine ständig sich wiederholende Struktur, ein immer gleichbleibendes Setting, anbietet und auch dort – in der Übertragung – unbewusste Aggressionen ihren Ausdruck finden. Es braucht diese Inszenierung, denn wie Freud selber sagte, kann niemand „in absentia“ oder „in effigie“ erschlagen werden – das heisst, gewisse Wünsche und Vorstellungen können nur in der Vergegenwärtigung des „Abwesenden“ bewusst und verarbeitet werden.²⁸

In einem ersten Schritt könnten wir also sagen, das Ritual-Destruktive wird im Abendmahl in ein Ritual der Liebe und des versöhnenden Neuanfangs übergeführt. Entscheidend ist allerdings hier, dass es nicht beim Rituellen bleibt. Denn obwohl das Rituelle eine grosse Kraft des Elementaren in sich trägt und auch konsolidierend-heilende Wirkung haben kann, lassen sich die Kategorien des Wandels, des Neuanfangs und der Liebe nur zum Teil darin erfassen. Sie geraten sonst in Gefahr, in einer sich immer wiederholenden Struktur zu erstarren. Im promissiven Bereich muss deshalb im Ritual selber das Wirken des *Dia-Logos* wirksam werden, der gerade dort, wo etwas nicht mehr über sich hinauskommt und im eigenen Muster gefangen bleibt, den Widerspruch setzt – bis hinein in das absolute Todesgeschehen. Ritual und Wortgeschehen gehören deshalb im Abendmahlsgeschehen unabdinglich zusammen.

Dazu ein erläuterndes Beispiel: Es geht um den Besuch einer (katholischen) Osterfeier. In beeindruckender Art und Weise wird der Übergang von der Todesnacht – im Kirchenraum selber ist es dunkel – zum Aufstrahlen des Lichtes und der Auferstehung inszeniert: Plötzlich gehen alle Lichter an, die Orgel braust, die Glocken beginnen zu läuten. Was hier als grosses Ritual gefeiert wird, berührt zutiefst. Gleich anschliessend wird die Messe gefeiert – wiederum ein Ritual (und Wortgeschehen) zu Tod und Leben. Drei Priester zelebrieren die Einsetzung, die erfahrene Pastoralassistentin derselben Gemeinde steht dabei, kann aber nicht mitzelebrieren. Der Gedanke drängt sich auf, dass es offenbar einfacher, unverfänglicher ist, Auferstehung zu inszenieren, einem gewaltigen Ritual über Tod und Leben Gestalt zu geben, als das Wort darin sprechen zu lassen, das Auferstehung zum Beispiel auch als Durchbrechen längst obsolet gewordener Strukturen deuten könnte. Plötzlich wird das Rituelle der Eucharistie selber ein Stück weit reaktionär, es demonstriert bestehende Machtverhältnisse – auch wenn dies keineswegs der Grundgesinnung besagter Priester entspricht. Ein

²⁸ Siehe VII. 3.1.3 (Exkurs). Verwiesen sei auch noch einmal auf Lorenzers Ansatz, der im „szenischen Verstehen“ gewisser (Handlungs-)Klischees und einer entsprechenden Sprachfindung die einzige Zugangs- und Einwirkungsmöglichkeit in den Bereich des Unbewussten sieht (VII. 3.1.3; Anm. 116).

wenig wird Christus, der auferstandene *Dia-Logos*, hier wieder in den Tod geschickt oder anders gesagt: Es fehlt in diesem Moment das benennende, überraschend aktualisierende, zukunfteröffnende Wort. Das Ritual hat über sich selber nicht hinausgeführt, hat keinen ins Verleiblichte greifenden Widerspruch gesetzt. Es geht hier nicht zuletzt auch um die Bedeutung der Predigt – was uns aber bereits ins nächste Kapitel führt. Wir beschliessen dieses Kapitel mit einer letzten Bemerkung.

Abendmahl: Ort der Entscheidungsübung

Die Praxis der Psychoanalyse macht klar, dass es beharrliches Wiederholen des „Eingefleischten“ und auch so etwas wie Übung braucht, um nach und nach erkennend zu jener „erwachsenen Schuld“ und Verantwortung gegenüber eigener Ambivalenz zu finden und sich einem „Raum der Liebe“ anzuvertrauen, der die eigene, mangelhafte Existenz neu spricht und darin einen Freiraum eigener Liebesfähigkeit öffnet.²⁹ Wobei dies unsere eigene Interpretation des analytischen Geschehens ist. Die Analyse bleibt, wie wir wissen, wertneutral.

Hingegen könnte das Abendmahl als expliziter „Übungsraum der erkennenden Wahrheit und der Liebe“ verstanden werden. Das heisst es ginge in besonderer Weise darum, sich in der von uns genannten doppelten „Entscheidungsfreiheit“ zu üben – nämlich einerseits sich nach Möglichkeit der eigenen Ambivalenz zu stellen (im Zeichen der Figur des Vaters) und andererseits sich in die zugesprochene und empfangene Liebe hineinzuentcheiden (im Zeichen der Figur der Mutter) und daraus eigenes und gemeinsames Leben zu gestalten versuchen.³⁰

Nur sollte, wer üben will und dazu auch Stärkung braucht, des öftern die Gelegenheit haben. Es scheint deshalb empfehlenswert, das Abendmahl nicht allzu selten zu feiern und nicht nur an hohen Feiertagen. Im Alltäglichen wird seine Stärkung und Verheissung am meisten gebraucht.

²⁹ Siehe IX. 3.4.

³⁰ Siehe IX. 4.3.

XI Konsequenzen für die Homiletik

Wie kann das Wort des Glaubens vermittelt werden, dass es die Seele der Menschen berührt, dass es in wirkliches Leben und Erleben greift und zur verändernden Kraft wird? – so hatten wir ganz zu Anfang gefragt. Wir hatten in diesem Zusammenhang von der (reformierten) Wortkrise gesprochen, der kritischen Infragestellung des „solo verbo“, und darin gleichzeitig die Chance gesehen, besondere Qualitäten der Wortvermittlung neu zu überlegen.¹

Anhand der *Predigt*, die als Vermittlungsgeschehen „im Wort“ nach wie vor zentrale Bedeutung hat, wollen wir dies nun angehen.

1. Verkündigung als schöpferisches Geschehen

Zwei Dinge sind dabei klarzustellen: Zum einen haben wir nicht den Anspruch, hier in den Bereich der eigentlichen „Predigtlehre“ einzusteigen. Zwar wäre der Gedanke verlockend, das bisher Erarbeitete in den Dialog mit bestehender Predigtaufassung und -praxis zu setzen und daraus neue Perspektiven zu entwickeln. Dies würde aber eine weitere, eigenständige Arbeit verlangen. Uns geht es an dieser Stelle um *Grundqualitäten*, die – früheren Überlegungen zufolge – auch dem Predigtgeschehen innewohnen müssten und dessen Gestalt in besonderer Weise bestimmen.

Dies führt zur zweiten Einschränkung: Es geht in diesem kurzen Kapitel nicht um Fragen des homiletischen Handwerks im Sinne einer konkreten Predigterarbeitung, also um Fragen der exegetischen Vorbereitung, der formalen Gestaltung usw. Wir betrachten hier nur das Verkündigungsgeschehen an sich, im Moment der konkreten Vermittlung. Denn es zählt ja nicht nur die „gut gemachte“ Predigt, es geht insbesondere um deren schöpferische Vermittlung. Predigen ist lebendiges, momentanes Geschehen. Wobei das hierzu Ausgesagte natürlich in die Gestaltungsanforderungen der Predigt zurückwirkt.

Auf dem Weg zu unseren gesuchten *Predigtqualitäten* leitet uns eine Grundannahme: Predigtgeschehen steht in innerer Verbindung zum Abendmahlsgeschehen, die beiden Ereignisse sind nicht voneinander zu trennen – auch wenn nicht jedesmal beides im Gottesdienst konkrete Gestalt findet. «Denn im Abendmahl kommt die Grundsituation des Menschen zur *Sprache*. Zugleich entspringt dieser Grundsituation das Wort der Verkündi-

¹ Siehe I. 1.1.2 und I. 1.1.3.

gung», hatten wir bereits früher in Bezug auf Gedanken von Ebeling formuliert.² Die Predigt steht nicht neben, vor oder über dem Abendmahlsgeschehen, sie geht aus diesem hervor, ist von ihm geprägt und bringt dessen innerste Aussage zu Sprache. Kommt das Wort im Abendmahl zur Leiblichkeit und schafft dessen Wirklichkeit neu, so wird die Verkündigung gerade davon erzählen und gibt es überhaupt Verkündigung – im neutestamentlichen Sinn –, weil solches geschehen ist. Dabei verfügt die Predigt über die freiere Möglichkeit, aktualisierendem Wortgeschehen Raum zu geben und das Abendmahl, dort wo es szenisch verhaftet bleibt, in ein offenes Interpretationsfeld zu führen.³

Grundsätzlich bedeutet es aber, dass Predigtgeschehen direkten Anteil hat am verleblichten Wort. Qualitäten, die wir im Zusammenhang mit dem Abendmahlsgeschehen hervorgehoben haben – im Bedeutungsbereich von Wortgeschehen, Beziehung und Wandlung –, sind in ihrer Weise auch für das Predigtgeschehen gültig. Und sie stehen in innerem Zusammenhang mit jenen drei *Logosqualitäten*, die sich ihrerseits aus dem analytisch-theologischen Dialog ergeben haben, ausgehend vom Vergleich der beiden „Herzstücke“. Diese drei *Logosqualitäten*, die wir auch als „schöpferische Passion“ bezeichnet haben, beziehen sich auf den innersten Charakter der Wortgestalt, des *Dia-Logos*. Sie sind also selbst Mitwirkende im Abendmahlsgeschehen und scheinen zugleich in besonderer Weise geeignet, dem Grundereignis der Predigt Ausdruck zu geben. Es geht um den Logos der *Sehnsucht*, den Logos der *Beziehung und Bedeutung* und den Logos der *Liebe*.

² Siehe VI. 4.1 sowie Anm. 120.

³ Vgl. X. 3 (*Beispiel*).

2. Die drei Logosqualitäten im Predigtgeschehen

Für unsere exegetische Arbeit hatten wir drei verschiedene methodische Zugänge gewählt.⁴ So war die erste Textinterpretation (Joh 1,1-12b), die zur Logosqualität der Sehnsucht führte, *intuitiv* geprägt. Assoziierend nachspürend folgten wir dem hymnischen Text. Die zweite Interpretation (Joh 1,14/Joh 6), die den Logos der Beziehung und Bedeutung hervorbrachte, beruhte auf einer *strukturellen Methode*. Auftretende Personen, einzelne Textelemente und Textaussagen wurden auf ihre gegenseitige Interaktion hin untersucht. Bei der dritten Interpretation (Joh 1,16/Joh 19-21) schliesslich ging es um konkrete Geschichten, die wir in einer bestimmten *Typologie* nachzeichneten. Die Logosqualität der Liebe erwies sich darin als konkret gestaltannahmende und gestaltgebende Hingabe.

Wir gehen davon aus, dass diese verschiedenen Qualitäten und Umsetzungsweisen im Predigtgeschehen zum Ausdruck kommen, sofern dieses selbst schöpferischen beziehungsweise dialogischen Charakter hat. Als erstes wenden wir uns dem *Ruf der Sehnsucht* zu.

2.1 *Predigen als Ruf der Sehnsucht*

Das Folgende lässt sich nicht einfach in klare Kategorien fassen, weil es eben um die Qualität der Sehnsucht geht und dem intuitiven Bereich entspringt. Es geht um die innerste Bewegung der Seele, um eine lyrisch(-mystische) Qualität des Glaubens,⁵ die sozusagen als Grundmelodie im Predigtgeschehen zum Ausdruck kommt und das Sprechen und Vermitteln durchatmet, indem sie das Wort in seinem Affekt – dem Affekt der Sehnsucht – erscheinen lässt.⁶

Versuchen wir dennoch die Bewegung dieser Sehnsucht etwas genauer zu beschreiben. Eine erste Bewegung – die sich dann allerdings als bereits von anderer Seite her bewirkte erweist –, liegt in der eigenen Sehnsucht der Predigenden nach Gott, dem anderen und dessen Wunsch, nach dem Ursprung und Ziel eigenen Lebens. Ohne diese Sehnsucht wäre die Predigt in ihrer eigenen Gottesrede leer, kalt, ohne innere Lebendigkeit. Denn die Predigende redet nicht einfach über etwas, sie spricht aus sich selber, sie ist in ihrer Stimme und damit im Wort leiblich gegenwärtig. Gleichzeitig öffnet sich im Predigtgeschehen die Sehnsucht der Predigenden nach den Menschen, die jetzt als Hörende gegenwärtig sind. Ihr Sprechen und

⁴ Siehe IV. 1.2.

⁵ Ricoeur redet vom «lyrischen Gott von Johannes» (Interpretation 548).

⁶ Vgl. dazu IV. 4.2.

Erzählen ist Ruf nach deren Eintreten und „Mitschwingen“ im Gehörten, ist Ruf nach deren eigenem Ersehnen. Wobei hier wieder die kritische Grenze jeder Sehnsucht auftaucht, dass sie nämlich zur Sucht geraten könnte und die Predigende die Zuhörenden nicht nur für das sich Verkündigende einzunehmen sucht, sondern als Verkündende selbst zum Ziel ihrer Sehnsucht werden möchte. Die Predigende befindet sich also in vergleichbarer Situation wie die Analytikerin, als deren Aufgabe wir es sahen, den Wunsch im anderen zu wecken, ohne sein Wünschen für sich selber zu vereinnahmen.⁷ Dabei wird bei jeder guten Predigerin etwas von letzterem mitschwingen, denn die vereinnahmende Sucht ist lebendiger Schatten des Ersehnen, sie gehört dazu – so wie wir in ihr auch die Kehrseite der Liebe erkannten. Es tritt hier allerdings jene Entscheidungsmöglichkeit ins Spiel, sich zwischen Sucht und Ersehnen stets neu in eine liebende Freigabe *hineinzuentcheiden* – wie immer es dann auch gelingt – und der Sehnsucht als blossem Rufen Raum zu geben. Die Predigt selber wird schliesslich zum Verkündigungsgeschehen, wenn im erwähnten Sehnsuchtsgefüge auch das Sehnen und Wünschen Gottes Raum bekommt, das selber das ursprüngliche ist, da es zuallererst ersehnt hat und menschliches Sehnen überhaupt ermöglicht.

Das Predigtgeschehen ist in seiner Grundqualität der Sehnsucht also lebendiges Geschehen, unverfügbares Ereignis – dort, wo das Ersehnen des Dia-Logos selber Raum einnimmt. Aber auch die ersehrende Qualität der Predigenden ist nicht einfach durch gewisse Techniken und Künste machbar, da es um die authentische Bewegung ihres eigenen Erlebens und Ersehnen geht. Trotzdem ist es in seiner Weise Kunst, da es in den Bereich des Schöpferischen geht: Der Ruf der Sehnsucht ist schöpferisch, er erklingt wie die Melodie eines Liedes, das in sich Sehnen und zugleich Wehmut trägt. Es ruft und weiss zugleich, dass nicht alles so ist und sein wird, wie es ersehnt wäre – auch Gott für uns Menschen nicht. Die Predigende selbst ist in ihrer Predigt auf der Suche nach Gott. Sie würde sich sonst nicht wirklich sehnen. In der inneren Wehmut und Bewegung solchen Liedes liegt aber gerade das Berührende und vermag es seinerseits ein Lied, jene besondere (schöpferische) Grundmelodie in der Seele der Hörenden zu wecken. Das Predigen ist in diesem Sinne nicht Technik, es ist aber ein Stück weit Handwerk – oder besser „Herzwerk“ –, weil die ersehrende Qualität der Predigenden durch das eigene Weinen und Lachen, durch Erfüllungen und Versagungen hindurch geworden ist – es ist kein blosser Artefakt – und sich deshalb in seiner inneren Qualität vermittelt. Wobei dieses „Herzwerk“ im Moment des Predigens nicht aktiv zutage tritt, es geht ja nicht um Selbstenthüllung. Aber das authentisch Erlebte schwingt mit.

⁷ Siehe IV. 4.4 und VII. 3.2.2.

Predigen ist also Ruf, es ist ein Singen, Dichten und Beten. Predigen ist weinen und zu neuer Hoffnung rufen – vielleicht finden. Predigen ist Freude, ersehnt zu sein.

2.2 Predigen als Ich – Du-Ereignis

Die zweite Logosqualität setzt in Beziehung und gibt Bedeutung. Sie prägt in ihrer Weise das Predigtgeschehen. Das Fließende der Sehnsucht, das Offene des Rufes verdichtet sich zur Gestalt, wird Affirmation. Da ist nicht mehr nur „etwas“, das sich sehnt und bewegt, da ist jetzt ein „Ich bin“, das zum Gegenüber wird und seinerseits einem Du Identität und Bedeutung verleiht.

Für das Predigtgeschehen heisst dies, dass sich, als zweite Qualität, das konkret Dialogische zeigt. Zum einen bekommt die Predigt selber ein Subjekt und gewinnt darin Gestalt. Personen, Beziehungen tauchen auf, zwischen Subjekt und Angesprochenen kommt es zur direkten Begegnung. „Weil ich bin, bist auch du“, sagt das (Christus-)Subjekt zum Gegenüber, „was auch immer deine Situation, deine existentielle Unsicherheit über eigene Bedeutung ist“.⁸

Das Dialogische als konkretes Beziehungsereignis fordert von der Predigenden als erstes, selber in direktem Kontakt zu den Zuhörenden zu sprechen, sie als Gegenüber nicht nur zu ersehnen, sondern ihnen so zu begegnen, dass sie Gegenüber *werden*. Darin ist die zweite Logosqualität auf ihre Weise schöpferisch. Neben einer inneren Disponibilität und einer Fähigkeit, im Sprechen selber in der Begegnung zu stehen, wird dies in inhaltlicher Weise bedeuten, Erfahrungen und konkretes Erleben aufzugreifen, die den Hörenden merken lassen: Es geht um mich. Hier wird nicht in einem allgemein-christlichen Rahmen über Gott und den Sinn des Lebens nachgedacht, sondern es geht um meine Situation, um mein persönliches Erleben und meine eigene Beziehung zum Subjekt-Urgrund. Wobei dort, wo die Predigt zu ihrer zentralen Aussage findet und Christus sein „Ich bin“ in die drohende Nichtexistenz seines Gegenübers spricht – ob das nun eine besondere Ausweglosigkeit, eine Situation der Angst oder auch konkrete Konfrontation mit Tod betrifft – die Predigende selber, im Sprachgeschehen, zur direkten Anrede wechseln kann. Und zwar nicht nur, indem sie kollektive Ansprechformeln wie „Liebe Gemeinde“ wiederholt. Es geht um eigentliche Du-Anrede, die den Einzelnen in der Gruppe findet und ins unmittelbare Ich-Du-Erlebnis führt.

Liess sich die Predigende also bis anhin als eine verstehen, die zur Gemeinde und damit auch zu sich selber spricht – das heisst, Mithörende und

⁸ Siehe VI. 2.2.3 und VI. 4.2.

Mitangesprochene ist –, so wird sie in dieser dialogisch-zusprechenden Qualität auch zur Christusvertretung. Sie spricht als Subjekt in seinem Namen und verkörpert seine Wortgestalt. In dieser Doppelrolle zeigt sich in besonderer Weise Kongruenz mit dem Abendmahls geschehen, in welchem die „einsetzende“ Pfarrerin ebenfalls Christusrepräsentanz und empfangende Jüngerin ist.⁹ Im momentan-aktuellen Zu- und Ansprechen liegt eigentliche Verkündigung. Deshalb ist die Predigende auch leiblich-sprechend gegenwärtig und werden den Anwesenden nicht nur vorbereitete Texte in die Bank- oder Stuhlreihen verteilt.

Schöpferische Kunst ist es dabei, dass solche unmittelbare Ich-Du-Rede weder zum Jargon noch zum bewussten Kunstmittel wird. Jede Predigende wird hier ihren eigenen Stil finden müssen. Entscheidend ist, dass der Dialog in der Sprache der Predigenden Gestalt bekommt und auch dem Du bedeutende Gestalt verleiht.

Einzuwenden wäre hier allerdings, dass es im Predigtgeschehen gar nicht zum wirklichen Dialog kommen kann, da ja nur die eine Seite spricht. Es geht aber um eine *innere* dialogische Qualität, die auch einer besonderen Situation Rechenschaft trägt: In der Predigt sind sich eine einzelne Gestalt und ein Kollektiv gegenüber. Soll – auf Grund der zweiten Logosqualität – auch der Einzelne angesprochen sein, so ist dies nur über inhaltliche und sprachliche Form sowie jene *dialogische Präsenz* der Sprechenden möglich.¹⁰ Explizites Dialoggeschehen im Sinne einer Diskussion würde den inneren Weg und die eigentliche Begegnung mit dieser besonderen Christusrepräsentanz verunmöglichen, die ein Stück weit in der Person der Predigenden und vor allem in der inneren Gestalt der Predigt zu Sprache kommt. Eine latente Gefahr besteht dabei immer, dass die Predigt zur monologischen, in sich geschlossenen Abhandlung verkommt. Zu hoffen ist dann nur, dass der Dia-Logos dennoch einen kommunikativen Durchbruch geschehen lässt...

⁹ Im Hinblick auf diese „Christusrepräsentanz“ scheint uns auch eine gewisse liturgische Kleidung sinnvoll. Sie bringt zum Ausdruck, dass die in der Verkündigung Stehende oder das Abendmahl Einsetzende nicht nur in eigener Person handelt und spricht. Aus der Sicht eines „allgemeinen Priestertums“, das alle betrifft und sich im gewöhnlichen Alltag ereignet, kann aber auch gegen diese besondere Unterscheidung argumentiert werden. Es wird schlussendlich darauf ankommen, wieviel Bedeutung der symbolisch-beispielhaften Inszenierung im Gottesdienst zugemessen wird.

¹⁰ Wir schliessen damit nicht aus, dass es grundsätzlich andere Formen der Predigtgestaltung gibt – im Sinne von Teampredigten, Dialogpredigten usw. Wir betrachten hier die traditionelle Form der Predigtverkündigung.

2.3 *Predigen als Wortraum der Liebe*

Wenden wir uns noch der dritten Logosqualität zu. Sie zeigt sich in der Wortgestalt als schenkende und vergebende Liebe, die sich auch im Thanatosbereich hinzugeben wagt und dort neues Leben schafft. Sie ist in ihrem Auftreten Verzicht auf Beherrschen, sie lebt aus dem Empfangen. Sie wird über das Ersehnen und die Ich-Du-Begegnung hinaus zur Geschichte – zu einer „guten Geschichte“, in der auch andere Geschichten Zukunft finden. Wie aus unseren Überlegungen hervorging, findet sie ihren Ausdruck in der Figur der Mutter, die in dialektischem Verhältnis zur Figur des Vaters steht.¹¹

Was bedeutet dies für das Predigtgeschehen? Es bekommt nun selber die innere Gestalt jener Geschichte, die im Vergangenen Zukunft öffnet. Die Situation momentaner Begegnung wird durchbrochen und erweitert. Und zwar in doppelter Hinsicht. Wurde im affirmativen, zusprechenden Dialog bereits ein Raum der Liebe geschaffen, so kann sich darin die Figur des Vaters entfalten. Das heisst, in der Predigt kommt Wahrheit zur Sprache, die Vergangenes und Gegenwärtiges eigener Geschichte aufdeckt und etwas von jener erwachsenen Schuld ermöglicht, die zur Vorbedingung eigener Neuausrichtung wird. Auch hier geht es um implizites Abendmahlsgeschehen. Die Predigt benennt, aktualisierend und beispielhaft, was mit der im Abendmahl aufgenommenen Grundsituation des Menschen gemeint ist. Sie erzählt von menschlicher Verstrickung und Thanatosstruktur und öffnet durch jene eine Geschichte die Perspektive von Auferstehung. Sie verheisst, dass es auch in der eigenen Geschichte – aus der schöpferischen Kraft des Glaubens – zur Wandlung kommt. Die Predigt kann dies tun, weil in ihrer inneren Gestalt, in der Christusgeschichte – neben der regressiven die promissive Dimension gegenwärtig ist – jene vergebende, freischaffende Liebe, die grundsätzlicher Neuausrichtung den Boden legt und das Predigtgeschehen selbst in eine Dimension der Zukunft führt.

Und hier ist nicht mehr nur der Einzelne angesprochen. Das Predigtgeschehen, das sich ja in Gemeinschaft ereignet, führt in die Verantwortung zueinander und zur Möglichkeit, das Empfangene weiterzugeben. Predigtgeschehen in seiner dritten Eigenschaft hat also auch ethische Qualität, im Sinne jener „naiven“ Ethik,¹² die sich in die Liebe hineinentscheidet, auch wenn sie um die Wahrheit eigener Ambivalenzen weiss.

Besonderen Raum gibt dabei der Text, der nun den unmittelbaren Dialog zwischen Predigerin und Zuhörenden auch wieder unterbricht und

¹¹ Siehe IX. 4.

¹² Siehe IX. 4.3.

deutlich macht, dass Predigen auch Interpretationsgeschehen ist – die Predigende also nicht selber Stimme der Wahrheit ist, wenn es um diese aktualisierende Dimension der Figur des Vaters und der Mutter geht. In inhaltlicher Hinsicht wird der Gemeinde nicht ein Programm richtigen Verhaltens vorgelegt, sondern eine Möglichkeit, sich selber zu erkennen und neu auszurichten. Der Text selber – in seiner Eigenständigkeit, seinem impliziten Hinweis auch auf das Abwesende¹³ – öffnet dem Einzelnen Freiraum, es auch noch anders zu sehen und der Christusverheissung in eigener Weise zu begegnen. Auch darin ist die dritte Logosqualität schöpferisch.

¹³ Vgl. VIII. 3.1.3.

3. Der Raum der Predigt

Die drei genannten Predigtqualitäten, die wir hier nur in ihren Grundzügen dargestellt haben, sollen nicht den Eindruck erwecken, als gäbe es die ideale Predigt. Je nach Situation und je nach Predigerin wird die erste, zweite oder dritte Qualität in den Vordergrund treten – ganz abgesehen davon, dass Predigtgeschehen noch in ganz anderer Weise verstanden und interpretiert werden kann. Die hier aufgeführten Grundgedanken entsprechen aber unserem aktuellen Verständnis von Verkündigung. Und sie tragen die Möglichkeit in sich, eine Reihe von praktischen Fragen daran zu überlegen und zu entfalten. Wie erwähnt, kann dies hier nicht vertieft werden. Eines ist aber noch von besonderer Bedeutung, nämlich dass die Predigt einen Raum braucht und nicht für sich steht. Und dies in doppelter Hinsicht.

Zum einen ist es der liturgische Raum, der selber in der Art und Weise seiner Gestaltung die drei Logosqualitäten zum Ausdruck bringt, Predigtgeschehen also vorbereitet und aufnimmt. So kommen im Singen und Beten, im liturgischen Wechselsprechen, in der konkreten Fürbitte und der Einladung zur Kollekte – um nur einige Beispiele zu nennen – Ersehnen, gegenseitiges Zu- und Ansprechen und Verantwortung füreinander zum Ausdruck. Auch ist die Liturgie an sich Passions- und Ostergeschichte. Sie ermöglicht aus dem geschenkten Licht den Weg durchs Dunkel – zu neuem Licht. Hier müsste nun genauer auf die einzelnen Elemente, ihre Abfolge und ihre Bedeutung eingegangen werden. Grundlegend ist, dass das Predigtgeschehen im liturgischen Haus Raum findet und Teil des gemeinsamen Erlebens wird.

Der zweite Raum ist die Kirche, und dies nicht auf das Gebäude bezogen – es sei denn, es werde symbolisch gedeutet. Es geht darum, dass Predigt im Raum einer konkreten Gemeinde, einer lokalen Situation, einer Zeitaktualität entsteht, sich also in einem weiteren Sinn in einer Gemeinschaft beheimatet und aus ihr und zu ihr spricht. Sie ist in dem Sinn nicht Machwerk einer einzelnen Person, sondern Stimme und Ausdruck einer grösseren Gemeinschaft, im Dialog mit dem „anderen“. Zu überlegen ist in dem Zusammenhang, ob eine Predigt von einem Ort zum anderen getragen werden kann. Auch gute Predigten können in ihrem inneren Feuer erkalten, wenn sie nicht in einer neuen Situation auch neu geschaffen und gesprochen werden.

Von eigentlicher Bedeutung ist aber, dass all das Erwähnte in den Raum des Evangeliums gestellt ist, das seinerseits durch das Predigtgeschehen neue Räumlichkeiten der Liebe, der gegenseitigen Verantwortung und des möglichen Neuanfangs öffnen möchte, – im Leben der Einzelnen, der Gemeinde, im jeweiligen Ort und den darüber hinausreichenden Verbindungen. Solch konkrete Lebensräume der Begegnung, Auseinandersetzung und Solidarität zu schaffen, ist Inkarnationsgeschehen, ist vollzogenes Abendmahl.

XII Zur Konvivialitätstheologie

Wer bis hierher unseren Ausführungen gefolgt ist, wird vielleicht nicht nur mit Spannung das Ende erwarten, sondern sich auch fragen, in welchem Rahmen und Ausmass sich nun noch unsere *Konvivialitätstheologie* entfalten mag. Wir hatten bereits früher auf den Aspekt der Konvivialität hingewiesen,¹ und es wäre anzunehmen, dass der Versuch eines theologischen Entwurfs zur Quintessenz unserer Arbeit werden könnte. Doch wir stellen fest, dass dieser Entwurf bereits vorliegt: Die Arbeit ist selber ein Beispiel möglicher Konvivialitätstheologie. Wobei ein entscheidendes Element noch fehlt, wie sich am Schluss dieses Kapitels herausstellen wird. Um das Proprium solcher Theologie zu verstehen, wird es also gut sein, an dieser Stelle noch einmal auf das Ganze zurückzuschauen. Es führt uns zu drei Gesichtspunkten.

Disponibilität zu anfänglicher Befremdung

Wir haben es in dieser Arbeit unternommen, uns mit zwei einander nicht gerade nahestehenden Gesprächspartnern an einen Tisch zu setzen. Ziel war, im Bereich wesentlicher Grundanschauungen beziehungsweise Glaubensauffassungen sowie jeweiliger Anwendungsbereiche den Dialog zu suchen. Zuerst wurde – sozusagen als Anwärmephase – nach bereits vorhandenen Verbindungen gefragt,² dann hatte jede Partie abwechselnd Gelegenheit, ihren Standpunkt zu drei gemeinsamen Schwerpunkten darzulegen.³ Dank aktiver Moderation und unterstützt durch unseren miteingeladenen Tischgenossen Ricoeur, gelang es mehr und mehr, argumentative Elemente der einen Seite auch in die Gedankenführung der anderen Seite aufzunehmen und in gegenseitiger Interaktion neue Zugangsweisen zu öffnen.

Jetzt, wo das Gespräch in dieser Tischrunde sein Ende findet, können wir aus unserer Sicht sagen: Es hat sich gelohnt. Das Gespräch hat ermöglicht, sowohl in analytischer wie auch in theologischer Hinsicht, eigenes Verstehen zu vertiefen, die Sicht zu erweitern und im Fall unserer theologischen Ausrichtung mit neuer Klarheit an weitere Aufgaben heranzugehen. Konvivialitätstheologie trägt demzufolge die Disponibilität in sich, grenzüberschreitend miteinander ins Gespräch zu kommen und in gegenseitiger Offenheit voneinander lernen zu wollen – auch wenn dies verlangt, in die

¹ Siehe III. 3 wie auch VII. 4.4.

² Siehe Kapitel III.

³ Wortgeschehen (Kap. IV. und V.), Rolle und Beziehung (Kap. VI. und VII.), Umkehr und Wandlung (Kap. VIII. und IX.).

Sprache und Denkweise eines ganz anderen Gebietes einzutauchen und in verschiedenster Weise Übersetzungsarbeit zu leisten. Es bedeutet, nicht nach gegenseitigen Fronten zu suchen – es wäre ja ein leichtes gewesen, den freudianisch-johanneischen Dialog in dieser Weise zu führen und dementsprechend frühzeitig wieder abzubrechen –, sondern in der anfänglichen Befremdung, im offensichtlich anderen die Erneuerung eigener Standpunkte zu finden.

Konkret hat uns dies im Falle unserer analytisch-theologischen Tischgemeinschaft in zwei kreative Spannungsfelder geführt. Zum einen ist es uns von jetzt an möglich, die johanneische Theologie, die ja immer wieder als „Theologie von oben“ bezeichnet wird und in sich Möglichkeiten birgt, göttliche Offenbarung in Wortgestalt und Geist scharf von weltlich-fleischlicher Realität zu trennen, als tief im Leiblich-Irdischen verankerte Theologie zu erfahren. Wobei gerade die *ausgehaltene* Spannung zwischen Leiblichkeit und Wort beziehungsweise das gegenseitige Ineinandergreifen eine wirklich schöpferische Perspektive öffnet und inkarnatorisches Christusverständnis ermöglicht. Die Auseinandersetzung mit Psychoanalytischem hat dabei nicht nur das Leiblich-Seelische, in seinen Erfahrungen von Katastrophe und Wandlung, konkreter werden lassen. Es hat uns auch ermöglicht, Wortgeschehen bis in die „untersten“ Triebregionen zu führen und Wortqualität sogar „von unten“, aus gleichzeitigem Triebursprung, aufsteigen zu lassen.⁴ Eine latent dualistische johanneische Tendenz wurde somit vor Spaltung bewahrt und in eine „gemischte Existenz“ geführt – die dennoch den Reiz des Unverfügbaren behält.

Andererseits ist es die Bedeutung johanneischer Wortdimension, als Ursprung und schöpferische Möglichkeit des „anderen“, die den latenten Monismus der Freudschen Grundauffassungen aufgebrochen hat. Es ist nämlich unsere erste Annahme, dass Freud selber dualistisch denke,⁵ auf Grund späterer Einsichten ein Stück weit zu korrigieren. Wohl ist ein dialektischer Ansatz der analytisch-hermeneutischen Arbeit inhärent, wie vor allem Ricoeur gezeigt hat, und macht dies analytisches Denken „dialogfähig“. Die Freudsche Grundauffassung aber einer reinen Energetik, die unserer Ansicht nach trotz systeminternen Gegenüberstellungen zum Thanatosprimat führen musste, droht das Menschenbild wie auch Geschichts- und Lebensauffassung einseitig zu determinieren.⁶ Johanneischer Dialogos setzt hier den Widerspruch und vermag latente Eindimensionalität zu durchbrechen – wenn es auch weiterhin zur Aufgabe analytischer Arbeit

⁴ Siehe V. 4.

⁵ Siehe III. 2.1.1.

⁶ Siehe IX. 2.1.3 und IX. 4.3.

gehört, beharrlich auf das Regressiv-Deterministische aufmerksam zu machen.

So haben innerhalb unserer Diskussion Freudsche Thanatosauffassung und johanneische Todessicht zueinandergefunden, sind sich Freudscher Eros und johanneische Liebe begegnet, hat analytisches Wortgeschehen eine Dimension von johanneischem Dia-Logos hinzugewonnen und hat sich dieser seinerseits im Triebgeschehen beheimatet, ist analytische Seelenstruktur mit Menschen wie Maria, Petrus und dem Jünger in Verbindung geraten und ist nicht zuletzt die Analytikerin selber zu einem Gleichnis von Christusgegenwart geworden. Wobei auf Grund unseres *konvivialen* Zugangs klar bleibt, dass diese Bereiche, auch wenn sie miteinander in intensiven Kontakt und Austausch geraten, ihre Unterschiedlichkeit bewahren. Aus der ausgehaltenen Spannung, in der keine Seite die andere vereinnahmt, wächst die gegenseitige Bereicherung.

Gemeinschaft in gegenseitiger Freiheit

Weil es sich in diesem Sinne um Konvivialität und nicht um „Zwangsgemeinschaft“ handelt, ist es auch möglich, zu gegebenem Zeitpunkt die Tischrunde wieder aufzulösen und jede Partie in ihren angestammten Aufgabenbereich zu entlassen. Wir haben also nicht die Absicht, von jetzt an „psychoanalytische Theologie“ zu betreiben und jede unserer zukünftigen Interpretationen auf dieser Grundlage zu erarbeiten. Auch ist es nicht unser Anspruch, dass in Zukunft analytische Praxis sich johanneisch verstehen müsste oder, wer auf der Couch liegt, sich gleichzeitig Abendmahlsgeschehen zu öffnen hätte.

Was unser theologisches Aufgabenfeld betrifft, werden wir uns deshalb auch wieder mit anderen Gesprächspartnerinnen und Sichtweisen an den Tisch setzen und von dort, in ähnlichen oder anderen Fragestellungen, nach Möglichkeit hinzulernen. Was allerdings aus unserem jetzigen Dialog als Drittes geworden ist, das bleibt bestehen, und kann sich in theologischer oder analytischer Selbständigkeit weiterentwickeln.

Tischrunde in konkreter Räumlichkeit

Doch kommen wir noch zum dritten, entscheidenden Punkt unserer Konvivialitätstheologie. Ausgegangen sind wir nicht nur von einer Tischrunde, die im theoretischen Bereich diskutiert. Ausgegangen sind wir vom Abendmahl – in vergleichenden Dialog gesetzt mit dem psychoanalytischen Setting und analytischer Praxis. „Wie kann das Wort Leib werden?“ – lautete die zentrale Ausgangsfrage, „und wie ist Umkehr und Wandlung in konkreter Leiblichkeit möglich?“

Die symbolisch-überdeterminierten Figuren des Vaters und der Mutter waren es, die uns in einer regressiven Ausrichtung zur Konvivialität mit ei-

gener Ambivalenz geführt hatten und gleichzeitig in ihrer promissiven Funktion Raum öffneten, das Leben in Leiblichkeit mitzugestalten, sich dem Leben hinzugeben, im Vertrauen auf jene sich schenkende und mithelfende Geschichte.

Dies bedeutet, dass Konvivialitätstheologie sich immer auch zum konkreten Tisch des Lebens gerufen weiss – also nicht nur von Gedankenrunde zu Gedankenrunde eilt, sondern handelt und umsetzt, damit das Gedachte und Gesagte selber zu einer „guten leiblichen Geschichte“ werden kann. Es könnte deshalb auch für uns die Zeit gekommen sein, unsere nächste Tischrunde in konkreter Räumlichkeit zu setzen.

Epilog: „Zurück an den Küchentisch“

Das Ende unserer Reise führt zurück an den (Küchen-)Tisch.¹ Ziel war es offenbar nicht, an einen anderen Ort zu gelangen, als Ziel erweist sich der bereits zu Beginn gegebene Ort, der in neuer Weise nun eingenommen werden kann. Dank vielschichtiger Erfahrungen und Einsichten, die uns die Reise selbst eröffnet hat, ist wirkliche Beheimatung möglich. Theologisch formuliert könnten wir sagen: Es ging beim ganzen Unternehmen um Inkarnation, um die Gestaltwerdung von Vorausgeschautem. Analytisch formuliert könnte es lauten: Es ging um Identitätsfindung, um das Wahrnehmen von realem Lebensraum – in seinen Möglichkeiten und Begrenzungen. Und in gemeinsamer Sprache ausgedrückt: Der weite Weg hat ermöglicht, den Sitz im Leben zu finden – in Wort und Leiblichkeit – für unser theologisches wie auch existentielles Selbstverständnis. Aber ist das eine vom anderen überhaupt zu unterscheiden?

Die „Ancilla theologia“ war es, die im „Prolog“ in ihre Küche und an den Tisch eingeladen hat. Bekömmlich sollte hier die Speise sein, stärkend das dazugesagte Wort. Der Raum ist nun geschaffen, das Fundament gefunden, dass die Tischrunde sich einfinden kann und so gekocht und miteinander geredet wird, dass es schmeckt und weiterhilft. Nicht weil es einfach so gelänge, sondern weil der schöpferische Dialogos verheissen hat, selber mitzuführen und mitzusprechen und aus seiner Fülle auszuteilen – Gnade um Gnade.

¹ Siehe „Prolog“.

Literaturverzeichnis

- Andersen, Hans Christian:* Die Schneekönigin, in: Gesammelte Märchen Bd I, 8. Aufl., Zürich 1994, 378-430.
- Anderson, Paul N.:* The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and in the Light of John 6, WUNT 2/78, Tübingen 1996.
- ders.:* The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Evolving Context, in: *Culpepper, R. Alan* (ed.): Critical Readings of John 6, Biblical interpretations series 22, Leiden/New York/Köln 1997, 1-60.
- Ansaldi, Jean:* La paternité de Dieu. Libération ou Névrose? ETR/Hors-Série, Montpellier 1980.
- Austin, John Langshaw:* How to do Things with Words, Oxford 1962.
- Bader, Günter:* Die Abendmahlsfeier. Liturgik, Ökonomie, Symbolik, Tübingen 1993.
- Ball, David Mark:* „I am“, in: John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications, JSOT.S 124, Sheffield 1996, 65-79.
- Balmary, Marie:* Le sacrifice interdit: Freud et la bible, Paris 1986.
- Barth, Karl:* Die Lehre von der Versöhnung, in: *ders.:* Die Kirchliche Dogmatik Bd IV, Zürich 1959.
- ders.:* Die Souveränität des Wortes Gottes und die Entscheidung des Glaubens, Theologische Studien, Heft 5, Zollikon 1939.
- ders.:* Die Wirklichkeit des neuen Menschen, Theologische Studien, Heft 27, Zürich 1950.
- ders.:* Erklärung des Johannesevangeliums (Kapitel 1-8), Vorlesung Münster Wintersemester 1925/1926, Zürich 1976.
- ders.:* Humanismus. Theologische Studien, Heft 28, Zürich 1950.
- Bauer, Walter:* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 6. Aufl., Berlin/New York 1988.
- Becker, Josef:* Das Evangelium nach Johannes. OETBK 4/1-2, Gütersloh/Würzburg 1979/1981.
- Beutler, Johannes:* The Structure of John 6, in: *Culpepper, R. Alan* (ed.), Critical Readings of John 6, Biblical interpretations series 22, Leiden/New York/Köln 1997, 115-128.
- Blank, Josef:* Das Evangelium nach Johannes. Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung, 4 Bde, Düsseldorf 1977-1981.
- Blass, Friedrich/Debrunner, Albert/Rehkopf, Friedrich:* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 17. Aufl., Göttingen 1990.
- Boss, Medard:* Psychoanalyse und Daseinsanalytik, München 1980.
- Brunner, Emil:* Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Tübingen 1927.
- ders.:* Die Wiedergeburt als besonderer Aspekt der Rechtfertigung; die Bekehrung; die Heiligung, in: *ders.:* Dogmatik Bd III, Zürich 1960, 305-344.
- Buber, Martin:* Ich und Du, 11. Aufl., Heidelberg 1983.
- Bühler, Pierre:* Der Abendmahlsstreit der Reformatoren und seine aktuellen Implikationen, Theologische Zeitschrift/Separatdruck, Basel 1979.
- ders.:* Jésus-Christ le Thérapeute, in: ETR 58, Montpellier 1983, 181-201.

- ders.*: Ist Johannes ein Kreuzestheologe? in: *Rose, Martin* (Hg.): Johannesstudien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich 1991, 191-207.
- Bultmann, Rudolf*: Das Evangelium des Johannes, KEK 2, 21. Aufl., Göttingen 1986.
- ders.*: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933.
- ders.*: Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl., Stuttgart 1980.
- Calloud, Jean/Genuyt, François*: L'Évangile de Jean. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6, Lyon 1989.
- Calvin, Jean*: De la sacrée Cène de Jésus Christ, et ce que c'est qu'elle nous apporte, in: *Benoit, Jean-Daniel* (ed.): Institution de la religion chrétienne, Livre IV, Paris 1961, 374-447.
- ders.*: Des sacrements, in: *Benoit, Jean-Daniel* (ed.): Institution de la religion chrétienne, Livre IV, Paris 1961, 289-317.
- Clavier, Henri*: L'ironie dans le quatrième évangile, *Studia Evangelica*, Berlin 1959.
- Cobb, John.B. Jr./Griffin, David Ray*: Prozess-Theologie, Göttingen 1979.
- Cullmann, Oscar*: Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums (1948), in: *Fröhlich, Karlfried* (Hg.): Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen 1966, 176-186.
- Culpepper, R. Alan*: Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary design, Foundations and facets New Testament, Philadelphia 1983.
- ders.*: (ed.), Critical Readings of John 6, *Biblical interpretations series 22*, Leiden/New York/Köln 1997.
- ders.*: L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean, dans: *Kaestli, Jean-Daniel et al.* (éds.): La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Le monde de la Bible, Genève 1990, 97-120.
- Daly, Mary*: Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion, in: *Moltmann-Wendel, Elisabeth* (Hg.): Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat, Frankfurt a. M. 1983, 110-123.
- Debrunner, Albert/Kleinknecht, Hermann/Procksch, Otto/Kittel, Gerhard*: Art. λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω, ThWNT Bd IV (Studienausg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 69-140.
- Dettwiler, Andreas*: Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters, *FRLANT 169*, Göttingen 1995.
- ders.*: Le prologue johannique (Jean 1,1-18), in: *Kaestli Jean- Daniel et al.* (éds.): La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Le monde de la Bible, Genève 1990, 185-206.
- De Voragine, Jacobus*: Die Legenda Aurea, 10. Aufl., Heidelberg 1984.
- Dietzfelbinger, Christian*: Johanneischer Osterglaube, *Theologische Studien 138*, Zürich 1992.
- Dolta, Françoise*: L'évangile au risque de la psychanalyse, Paris 1987.
- Drewermann, Eugen*: Tiefenpsychologie und Exegese, Bd 1 und II, Olten 1991.

- Dubied, Pierre-Luigi*: Homilétique et pragmatique, in: *Theissen Gerd* (ed.): *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Genève 1994, 189-204.
- Ebeling, Gerhard*: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: *ders.*: *Wort und Glaube Bd III*, Tübingen 1975, 3-28.
- ders.*: Dogmatik des christlichen Glaubens Bd I-III, 3. Aufl., Tübingen 1987-1993.
- ders.*: Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis (1963), in: *ders.*: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, 217-226.
- ders.*: Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie, in: *ders.*: *Wort und Glaube Bd III*, Tübingen 1975, 362-387.
- ders.*: Worthafte und sakramentale Existenz (1962), in: *ders.*: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964.
- Eckhart (Meister)*: Ave, gratia plena, in: *Gnädinger, Louise* (Hg.): *Deutsche Mystik*, Zürich 1989, 159-168.
- Erikson, Erik H.*: *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968.
- ders.*: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1973.
- Freud, Ernst und Lucie* (Hg.): *Sigmund Freud, Briefe 1873-1939*, Frankfurt a. M. 1968.
- Freud, Sigmund*: Studienausgabe (StA), Frankfurt a. M. 1969-1975.
- ders.*: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909), in: *Studienausgabe Bd VIII*, Frankfurt a. M. 1969-1975, 9-124.
- ders.*: Bemerkungen über die Übertragungsliebe (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse III) (1915), in: *StA Ergänzungsband (EB)*, 217-230.
- ders.*: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (1909), in: *StA Bd VII*, 31-104.
- ders.*: Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung (1923), in: *StA EB*, 257-270.
- ders.*: Bruchstück einer Hysterie-Analyse (1905), in: *StA Bd VI*, 83-186.
- ders.*: Das Ich und das Es (1923), in: *StA Bd III*, 273-330.
- ders.*: Das ökonomische Problem des Masochismus (1924), in: *StA Bd III*, 339-354.
- ders.*: Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: *StA Bd IX*, 191-270.
- ders.*: Das Unbewusste (1915), in: *StA Bd III*, 119-174.
- ders.*: Das Unheimliche (1919), in: *StA Bd IV*, 241-274.
- ders.*: Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1934-38), in: *StA Bd IX*, 455-584.
- ders.*: Der Moses des Michelangelo (1914), in: *StA Bd X*, 195-222.
- ders.*: Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose (1924), in: *StA Bd III*, 355-362.
- ders.*: Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924), in: *StA Bd V*, 243-252.
- ders.*: Die behandlingstechnischen Schriften von 1911 bis 1915, in: *StA EB*, 143-148.
- ders.*: Die endliche und die unendliche Analyse (1937), in: *StA EB*, 351-393.

- ders.*: Die Frage der Laienanalyse: Unterredungen mit einem Unparteiischen (1926), in: StA EB, 271-350.
- ders.*: Die Freudsche psychoanalytische Methode (1904), in: StA EB, 99-106.
- ders.*: Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse (1911), in: StA EB, 149-156.
- ders.*: Die Ichspaltung im Abwehrvorgang (1940), in: StA Bd III, 389-396.
- ders.*: Die psychoanalytische Technik (1940), in: StA EB, 407-424.
- ders.*: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1898), in: StA Bd V, 11-36.
- ders.*: Die Verdrängung (1915), in: StA Bd III, 103-118.
- ders.*: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: StA Bd IX, 135-190.
- ders.*: Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, in: StA EB, 121-132.
- ders.*: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), in: StA Bd V, 37-146.
- ders.*: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), in: StA Bd X, 87-160.
- ders.*: Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse (1912), in: StA Bd III, 25-36.
- ders.*: Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds (1925), in: StA Bd V, 253-266.
- ders.*: Entwurf einer Psychologie, in: *Bonaparte, Maria, et al.* (Hg.): Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902, Frankfurt a. M. 1975 (1962), 297-384.
- ders.*: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II) (1914), in: StA EB, 205-216.
- ders.*: Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), in: StA Bd III, 13-24.
- ders.*: Hemmung, Symptom und Angst (1926), in: StA Bd VI, 227-310.
- ders.*: Jenseits des Lustprinzips (1920), in: StA Bd III, 213-272.
- ders.*: Konstruktionen in der Analyse (1937), in: StA EB, 393-406.
- ders.*: Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), in: StA Bd IX, 61-134.
- ders.*: Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen (1906), in: StA Bd V, 147-158.
- ders.*: Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre (1917), in: StA Bd III, 175-192.
- ders.*: Neurose und Psychose (1924), in: StA Bd III, 331-338.
- ders.*: Psychische Behandlung (Seelenbehandlung) (1890), in: StA EB, 13-36.
- ders.*: Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung (1912), in: StA EB, 169-180.
- ders.*: Totem und Tabu (1912-13), in: StA Bd IX, 287-444.
- ders.*: Trauer und Melancholie (1917), in: StA Bd III, 193-212.
- ders.*: Traumdeutung (1900), in: StA Bd II.
- ders.*: Triebe und Tribschicksale (1915), in: StA Bd III, 75-102.
- ders.*: Über den Gegensinn der Urworte (1910), in: StA Bd IV, 227-234.
- ders.*: Über die weibliche Sexualität (1931), in: StA Bd V, 273-294.
- ders.*: Über libidinöse Typen (1931), in: StA Bd V, 267-272.
- ders.*: Über Psychotherapie (1905), in: StA EB, 107-120

- ders.*: Über „wilde“ Psychoanalyse (1910), in: StA EB, 133-142.
- ders.*: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-1917); Und Neue Folge (1933), in StA Bd I.
- ders.*: Wege der psychoanalytischen Therapie (1919), in: StA EB, 239-250.
- ders.*: Zur Dynamik der Übertragung (1912), in: StA EB, 157-168.
- ders.*: Zur Einführung des Narzissmus (1914), in: StA Bd III, 37-68.
- ders.*: Zur Einleitung der Behandlung (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse I) (1913), in: StA EB, 181-204.
- ders.*: Zur Vorgeschichte der analytischen Technik (1920), in: StA EB, 251-256.
- ders.*: Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), in: StA Bd VII, 11-22.
- Fromm, Erich*: Psychoanalyse und Religion, 5. Aufl., München 1993.
- Gay, Peter*: Ein gottloser Jude. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1988.
- Godin, André*: Psychologie des expériences religieuses: le désir de la réalité, Paris 1881.
- Goppelt, Leonhard*: Art. πρώτος ThWNT Bd VIII (Studienausg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 236-237.
- Gounelle, André*: Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du process, Etudes théologiques et religieuses/Hors-Serie, Montpellier/Paris 1981.
- Hahn, Ferdinand*: Sehen und Glauben im Johannesevangelium, in: *Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo* (Hg.): Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. O. Cullmann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1972, 125-141.
- Harnisch, Wolfgang*: Votum zum Vortrag von Hans Weder (Der Mythos vom Logos [Johannes 1]). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: *Schmid, Hans Heinrich* (Hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 75-81.
- Harris, Elizabeth*: Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist, JSOT.S 107, Sheffield 1994.
- Heyward, Carter*: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.
- Hinrichs, Boy*: „Ich bin“. Die Konsistenz des Johannesevangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu, SBS 133, Stuttgart 1988.
- Hofius, Otfried*: Struktur und Gedankengang des Logoshymnus in Joh 1,1-18, in: ZNW 78, Berlin 1987, 1-25.
- Hugo, Victor*: Les Misérables I, Paris 1992.
- Jähmig, Rainer*: Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans, Frankfurt a. M. 1989.
- Jaspert, Bernd* (Hg.): Mystische Schriften. Heinrich Seuse, Johannes Tauler, 2. Aufl., München 1993.
- Jung, Carl Gustav*: Die Psychologie der Übertragung, München 1991.
- ders.*: Psychologie und Religion, München 1991.
- Kaestli, Jean-Daniel et al.* (éds.): La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Le monde de la Bible, Genève 1990.

- Käsemann, Ernst:** Aufbau und Anliegen des johanneischen Dialogs, in: *ders.*: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd II, 2. Aufl., Göttingen 1965, 164-168.
- ders.*: Jesu letzter Wille und Johannes 17, Tübingen 1966.
- Kempen, Thomas von:** Die Nachfolge Christi, Leipzig 1935.
- Kittel, Gerhard:** Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments (ThWNT), Bd I-X (Studienausg.), Stuttgart 1990.
- ders.*: Art. *δόξα*, griechischer Sprachgebrauch, ThWNT Bd II (Studienausg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 236-240.
- Kohler, Herbert:** Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie, AthANT 72, Zürich 1987.
- Kunzmann, Peter et al.:** dtv-Atlas zur Philosophie, 4. Aufl., München 1991.
- Leiner, Martin:** Psychologie und Exegese. Grundlagen einer textpsychologischen Exegese des Neuen Testaments, Gütersloh 1995.
- Lessing, Eckhard:** Abendmahl, Göttingen 1993.
- Leuzinger, Paul:** Katharsis, Opladen 1997.
- Lindras, Barnabas:** Word and Sacrament in the Fourth Gospel, in: *Tuckett, Christopher M.* (ed.): Essays on John, Leuven 1992, 51-65.
- Lorenzer, Alfred:** Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1995.
- Luther, Martin:** Dass diese Wort Christi: „Das ist mein Leib“ noch feststehen wider die Schwarmgeister (1527), in: WA 23, 38-283.
- ders.*: Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnam Christi und von den Bruderschaften (1519) in: *Bornkamm, Karin und Ebeling, Gerhard* (Hg.): Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a. M., 52-77.
- ders.*: Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister (1526), in: WA 19, 474-523.
- Marcheselli-Casale, Cesare:** Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch, Zürich 1992.
- Mennekes, Friedhelm:** Beuys zu Christus, Stuttgart 1989.
- Morgenthaler, Christoph:** Der religiöse Traum. Erfahrung und Deutung, Stuttgart 1992.
- Moser, Felix:** Missverständnis und Ironie in der johanneischen Argumentation und ihr Gebrauch in der heutigen pfarramtlichen Praxis, in: *Rose, Martin* (Hg.): Johannesstudien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich 1991 Zürich 1991, 47-74.
- Mulack, Christa:** Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart 1983.
- Müller, Ulrich B.:** Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus, SBS 140, Stuttgart 1990.
- Müller-Schwefe, Hans-Rudolf:** Das Wort zum Abendmahl, Göttingen 1980.
- Naegeli, Verena:** Sens et identité. Différence sexuelle et identité religieuse (Mémoire de maîtrise), Montpellier 1992.
- Nase, Eckart/Scharfenberg, Joachim:** Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977.

- Nestlé, Wilhelm*: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, 2. Aufl., Stuttgart 1975.
- Neuenschwander, Bernhard*: Mystik im Johannesevangelium: eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zenmeister Hisamatsu Shin'ichi, Biblical interpretation series 31, Leiden/New York/Köln 1998.
- O'Day, Gail R.*: Jesus Walking on Water as Narrative Embodiment of Johannine Christology, in: *Culpepper, R. Alan* (Hg.), Critical Readings of John 6, Biblical interpretations series 22, Leiden/New York/Köln 1997, 149-160.
- Dduyoye, Mercy Amba*: Wir haben ihn selber gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg 1988.
- Pfister, Dskar*: Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung, Zürich 1944.
- ders.*: Ein neuer Zugang zum alten Evangelium. Mitteilungen über analytische Seelsorge an Nervösen, Gemütsleidenden und anderen seelisch Gebundenen, Gütersloh 1918.
- ders.*: Religionswissenschaft und Psychoanalyse, Giessen 1927.
- Quast, Kevin*: Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis, JSOT.S 32, Sheffield 1994.
- Quervain, Paul F. de*: Psychoanalyse und dialektische Theologie, Bern/Stuttgart/Wien 1978
- Raguse, Hartmut*: Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik, Stuttgart 1994.
- ders.*: Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart 1993.
- Ranke-Graves, Robert von*: Griechische Mythologie Bd II, 9. Aufl., Hamburg, 1979.
- Rattner, Josef*: Tiefenpsychologie und Religion, München 1987.
- Ricoeur, Paul*: De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965. Zitiert in vorliegender Arbeit: Die Interpretation; Ein Versuch über Freud, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1993.
- ders.*: La métaphore vive, Paris 1975. Zitiert in vorliegender Arbeit: Die lebendige Metapher, München 1986.
- Rose, Martin* (Hg.): Johannesstudien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich 1991.
- ders.*: Manna: das Brot aus dem Himmel, in: *ders.*: Johannesstudien. Interdisziplinäre Zugänge zum Johannes-Evangelium, Zürich 1991, 75-108.
- Ruckstuhl, Eugen*: Das Johannesevangelium und die Gnosis, in: *Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo* (Hg.): Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1972, 143-156.
- ders.*: Die Speisung des Volkes durch Jesus und die Seeüberfahrt der Jünger nach Joh 6,1-25 im Vergleich zu den synoptischen Parallelen, in: *Segbroeck, Frans van* (Hg.): Festschrift Frans Neiryck, The Four Gospels Bd. III, BEThL, Leuven 1992, 2001-2019.
- Sandler, Joseph*: Dimension der Psychoanalyse, Stuttgart 1994.

- Saussure, Thierry de*: Psychologie de la religion. Psychologie, psychanalyse, christianisme: élément pour un dialogue, Genève 1990.
- Scharfenberg, Joachim*: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968.
- Schelling, Walter A.*: Lebensgeschichte und Dialog in der Psychotherapie. Tiefenpsychologie, Anthropologie und Hermeneutik im Gespräch, Göttingen 1985.
- Schmitt, Eric-Emmanuel*: Le Visiteur, Paris 1994.
- Schnackenburg, Rudolf*: Das Johannesevangelium, Teil III, HThK/4, Freiburg/Basel/Wien 1975.
- ders.*: „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie, in: Breytenbach, Cilliers (Hg.): Anfänge der Christologie, Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1991, 275-291.
- ders.*: Synoptische und johanneische Theologie. Ein Vergleich, in: *Van Segbroeck, Frans* (Hg.): Festschrift Frans Neiryndck, The Four Gospels Bd III, BEThL, Leuven 1992, 1723-1750.
- Schnelle, Udo*: Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, FRLANT 144, Göttingen 1987.
- Schoenborn, Ulrich*: Jesu sakramentale Verkündigung, Marburg a. L. 1972.
- Schröer, Henning*: Poetischer Schöpfer. Die künstlerischen Möglichkeiten der Rede von Gott, Evangelische Kommentare 12, Stuttgart 1997, 700-702.
- Schroer, Silvia*: Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah, in: *Wodtke Verena* (Hg.): Auf den Spuren der Weisheit, Freiburg i. Br. 1991, 9-23.
- Schüssler, Fiorenza Elisabeth*: Auf den Spuren der Weisheit – Weisheitstheologisches Urgestein, in: *Wodtke, Verena* (Hg.): Auf den Spuren der Weisheit, Sophia – Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild, Freiburg i.Br. 1991, 24-40.
- diess.*: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg i. Br. 1988.
- diess.*: Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988.
- Schweitzer, Albert*: Die Mystik des Apostels Paulus, in: Gesammelte Werke Bd 4, Zürich, 15-510.
- Schweizer, Eduard*: EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden. Zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, FRLANT 38, Göttingen 1939.
- Sévrin, Jean-Marie*: Le quatrième évangile et le gnosticisme: questions de méthode, dans: *Kaestli Jean-Daniel et al.* (éd.): La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Le monde de la Bible, Genève 1990, 251-266.
- Silesius, Angelus*: Der Himmel ist in dir. Von der Seelenlust mystischer Frömmigkeit, Zürich 1997.
- Sölle, Dorothee*: Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992.
- Sophokles*: König Ödipus, in: Staiger, Emil, Sophokles Tragödien, 3. Aufl., Zürich 1962, 143-213.

- Steiner, George*: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München 1990.
- Strahm, Doris*: Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg 1987.
- dies.*: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Luzern 1997.
- Theissen, Gerd*: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, FRLANT 131, Göttingen 1983.
- Thurneysen, Eduard*: Der Mensch von heute und das Evangelium. Ein Beitrag zur praktischen Theologie in zwei Vorträgen über Seelsorge am Menschen von heute und Seelsorge am Seelsorger, Theologische Studien, Heft 75, Zürich 1964.
- ders.*: Die Lehre von der Seelsorge, 5. Aufl., Zürich 1980.
- ders.*: Seelsorge im Vollzug, Zürich 1968.
- Tillich, Paul*: Offenbarung und Glaube. Gesammelte Werke Bd VIII, Stuttgart 1970.
- Vergote, Antoine*: Interprétation du langage religieux, Paris 1974.
- Watzlawick, Paul*: Die Möglichkeit des Andersseins. Zur Technik der therapeutischen Kommunikation, 4. Aufl., Bern 1977.
- ders. et al.* (Hg.): Lösungen. Zur Theorie und Praxis des menschlichen Wandels, 5. Aufl., Bern 1992.
- Weder, Hans*: Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: *Schmid, Hans Heinrich* (Hg.): Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988, 44-75.
- ders.*: Mythos und Metapher-Überlegungen zur Sachinterpretation mythischer Redens im Neuen Testament, in: *Jaspert, Bernd* (Hg.): Bibel und Mythos, fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, Göttingen 1991, 38-73.
- Westermann, Claus*: Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments, Stuttgart 1994.
- Windelband, Wilhelm*: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 16. Aufl., Tübingen 1976.
- Wodtke, Verena* (Hg.): Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild, Freiburg i. Br. 1991.
- Zimmerli, Walter*: 1. Mose 1-11. ZBK, Zürich/Stuttgart 1943.
- Zumstein, Jean*: Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur, in: *New Testament Studies* 42, Cambridge/New York 1996, 394-411.
- ders.*: La communauté johannique et son histoire, in: *Kaestli Jean- Daniel et al.* (éds.): La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles, Le monde de la Bible, Genève 1990, 359-374.
- ders.*: Le disciple bien-aimé, in: *ders.*: Miettes exégétiques. L'évangile selon Jean, Le monde de la Bible, Genève 1991, 225-235.
- ders.*: Le prologue, seuil du quatrième évangile, in: *RSR* 83, Paris 1995, 217-239.
- ders.*: L'évangile johannique: une stratégie du croire, in: *ders.*: Miettes exégétiques. L'évangile selon Jean, Le monde de la Bible, Genève 1991, 237-252.

- ders.*: L'Interprétation johannique de la mort du Christ, in: *Segbroeck, Frans van* (Hg.): Festschrift Frans Neiryck, *The Four Gospels* Bd III, BETHL, Leuven 1992, 2119-2138.
- ders.*: Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean, in: *Marguerat, Daniel, Zumstein, Jean* (eds.): *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard, Le monde de la Bible*, Genève 1991, 153-170.
- Zwingli, Huldreich*: Dass diese Worte: Das ist mein Leib usw. ewiglich den alten Sinn haben werden usw. (1527), in: *Corpus Reformatorum XCII: H. Zwinglis sämtliche Werke* Bd V, Zürich 1934, 795-977.

Inhaltsverzeichnis

Prolog: „Ancilla theologia“	7
-----------------------------------	---

Teil A: Vorbereitung

I Einleitung	11
--------------------	----

1. Zur theologischen Fragestellung	11
--	----

1.1 Wort ohne Gestalt	11
-----------------------------	----

1.1.1 Ein Erlebnis	11
--------------------------	----

1.1.2 Biographisches	11
----------------------------	----

1.1.3 Zeitgeschichtliches	12
---------------------------------	----

1.1.4 Theologiegeschichtliches	13
--------------------------------------	----

1.2 Bekehrung ohne Umkehr	14
---------------------------------	----

1.2.1 Ein Erlebnis	14
--------------------------	----

1.2.2 Bleibende Sehnsucht	14
---------------------------------	----

1.2.3 Psychoanalytisches	15
--------------------------------	----

1.2.4 „Hoc est corpus meum“	16
-----------------------------------	----

2. Zu Methode und Inhalt	17
--------------------------------	----

2.1. Bausteine	17
----------------------	----

2.1.1 Grundsätzliches	17
-----------------------------	----

2.1.2 Suchen im Steinbruch	17
----------------------------------	----

2.1.3 Zwei Herzstücke	18
-----------------------------	----

2.2 Übersicht	19
---------------------	----

II Zwei Inszenierungen: Abendmahlsfeier und psychoanalytische Sitzung	21
--	----

1. Vergleichbar/ Unvergleichlich	21
--	----

1.1 Gleichbleibender Ablauf: Setting – Liturgie	22
---	----

1.2 Das Wortgeschehen	23
-----------------------------	----

1.2.1 Wortgestalt der Geschichte	23
--	----

1.2.2 Benennen der Elemente	24
-----------------------------------	----

1.3 Die Rollen	25
----------------------	----

1.3.1 Gesunder und Kranker	25
----------------------------------	----

1.3.2 Abgrenzung und Vermischung	26
--	----

1.4	Umkehr, Veränderung	27
1.4.1	Wissen und Erfahrung.....	27
1.4.2	Entscheidung und Hingabe	28
1.4.3	Freiheit.....	29
1.4.4	Erfolg	30
1.5	Zwischenbilanz	31
2.	Aus theologischer Sicht: Fragen an die Psychoanalyse Aus psychoanalytischer Sicht: Fragen an die Theologie.....	32
2.1	Zum Wortgeschehen.....	32
2.1.1	Anfrage an die Psychoanalyse	32
2.1.2	Anfrage an die Theologie.....	32
2.2	Zu den Rollen	33
2.2.1	Anfrage an die Psychoanalyse	33
2.2.2	Anfrage an die Theologie.....	34
2.3	Zu Veränderung und Umkehr.....	35
2.3.1	Anfrage an die Psychoanalyse	35
2.3.2	Anfrage an die Theologie.....	35
3.	Drei Bereiche und ihre Kriterien	36
III	Begegnung zweier Denkweisen.....	37
1.	Theoretische Diskrepanz – aktuelle Konkordanz Theologie und Psychologie	37
1.1	Impliziter Zusammenhang	37
1.1.1	Das Verhältnis zum Existentialismus	38
1.1.2	An der existentiellen Grenze eigener Methodik	38
1.2	Explizite Bezugnahme: Aus theologischer Sicht.....	40
1.2.1	Praktische Theologie: Grundsätzliches – Zusätzliches.....	40
1.2.2	Exegese: Vielzahl der Methoden	42
1.2.3	Systematik: Begegnungen am Rande?	42
1.3	Freud statt Jung	44
1.4	Das 4. Evangelium: Dialog der Elemente statt Systemvergleich	46
1.5	Über den Text zur Deutung: Vorbemerkung zu Freuds Kritik an der Religion Beispiel Abendmahl.....	47
1.6	Über die Praxis zum Entwurf: Vorbemerkung zur theologischen Kritik an der Psychoanalyse Beispiel Wortgeschehen	49

2.	Elemente möglicher Wahlverwandtschaft	50
2.1	Zur Grundanschauung: Dualismus und Einheit.....	50
2.1.1	Freud zwischen exakter Naturwissenschaft und Kosmogonie	50
2.1.2	Das 4. Evangelium zwischen hebräischem Weltverständnis und Gnosis	53
2.2	Zur Ethik: Erkennen im Tun.....	57
2.2.1	Psychoanalyse: Jenseits vom Agieren	57
2.2.2	4. Evangelium: Diesseits von Zeichen	59
2.3	Das Zentrale im Verborgenen.....	62
2.3.1	Psychoanalyse: Wortgeschehen in der Praxis	62
2.3.2	4. Evangelium: Sakramentales im Text.....	63
3.	„Convivit, ergo est“	65

Teil B: Dialogführung

IV	Zum Wortgeschehen im 4. Evangelium: „Und in ihm war Leben“	67
i.	Auswahl von drei Textabschnitten: Zum Wortgeschehen allgemein: 1,1-18; Zum Mittlerereignis: 6; Zur Umkehr: 18-21	67
1.1	Die Kriterien.....	67
1.1.1	Formales Kriterium: Hymnus (<i>invocatio</i>) – Rede (<i>explicatio</i>) – Vollzug (<i>consummatum est</i>).....	68
1.1.2	Dramaturgisches Kriterium: Entäusserung – in der Welt – Erlösung/Erfüllung	68
1.1.3	Hermeneutisches Kriterium: Grundlegende Lesung – Zwei Lesarten	69
1.2	Drei Interpretationsweisen.....	70
2.	Joh 1,1-18: Der Prolog – ein kreatives Geheimnis	71
2.1	Textbetrachtung	72
2.1.1	Die äussere Form.....	72
2.1.2	Redaktionelle Varianten.....	73
2.1.3	Redaktionelle Absichten: Zum Stilbruch	76
3.	Der Logos.....	80
3.1	Der Dia-Logos im Logos	80

3.2	Exklusiver Logos – inklusiver Logos: Logostendenzen im johanneischen Vorfeld.....	80
3.2.1	Logos: der Sammler.....	80
3.2.2	Logos im Gegensätzlichen.....	81
3.2.3	Ethischer Logos.....	82
3.2.4	Logos und Nous.....	82
3.2.5	Logos theios.....	83
3.2.6	Logos Sophia.....	84
3.3	Mögliche Logosverbindungen des Evangelisten.....	85
3.3.1	Die Variable Logos.....	85
3.3.2	Vom (Schöpfungs-)Mythos: Dualistisches.....	87
3.3.3	Von der (Schöpfungs-)Weisheit: Formales.....	88
3.3.4	Vom (Schöpfungs-)Wort: Kreatives.....	93
4.	Wortgeschehen als schöpferische Passion Erste Logosinterpretation: „In ihm war Leben“ – ein Logos der Sehnsucht.....	96
4.1	Einleitende Gedanken zum Schöpfungswort: Dreigestaltigkeit.....	96
4.2	Das Wort und sein Affekt: Schöpfungswort in Gen 1,1ff. und Joh 1,1ff.....	97
4.3	Textinterpretation: Aufbruch aus Selbstgenügsamkeit.....	101
4.4	Der Logos in seiner Sehnsucht: Ein Rufender.....	104
V	Zum Wortgeschehen in der psychoanalytischen Praxis: „Die Zaubermacht des Wortes“.....	109
1.	Wortwirklichkeit bei Freud – zwischen Zauber und Funktion.....	109
2.	Dreigestaltiges Wortgeschehen im analytischen Prozess.....	112
2.1	Wortgeschehen – das Wort an sich.....	112
2.2	Wortvermittlung – Wort und Beziehung.....	113
2.3	Wortraum – Ort der Wandlung.....	114
3.	„Unser Gott Λογος“ – eine Semantik des Wunsches.....	115
3.1	Zur Art der Beschreibung.....	115
3.2	Psychoanalyse: Eine „gemischte Rede“ Energetik und Hermeneutik.....	115
3.3	Von einer Seelenmechanik zur „Seele im Wort“ – das Hinabsteigen der Sprache.....	117
3.3.1	Sprache als Zeichen der Denkabfuhr..... <i>Ein Haushalten mit Quantitäten</i> <i>Das Konstanzprinzip</i>	118 119 119

	<i>Wunschvorstellung und Realität</i>	120
	<i>Sprache als „Über-Denken“</i>	121
	<i>Zur Sprachpraxis</i>	124
3.3.2	Sprache als Interpretin zwischen Wunschvorstellung und Wirklichkeit.....	126
	<i>Sprache im Widerspruch</i>	126
	<i>Die Traumdeutung</i>	127
	<i>Der Traum als gemischte Rede</i>	127
	<i>Primär- und Sekundärfunktion</i>	128
	<i>Sprache als „Mittendrin“</i>	130
	<i>Exkurs: Bild – Sprache – Symbol</i>	132
	<i>Zur Sprachpraxis</i>	135
3.3.3	Sprache als Werden im Sein.....	137
	<i>Die erste Topik: Unbewusstes, Vorbewusstes, Bewusstes</i>	138
	<i>Das Unbewusste als System von Abkömmlingen</i>	138
	<i>Das Unbewusste als unbegrenztes Sein</i>	141
	<i>Das Unbewusste als Sein in Struktur</i>	142
	<i>Sprache als „Begründung“</i>	144
	<i>Zur Sprachpraxis</i>	145
4.	Zwischenbilanz zu IV und V.....	148
4.1	Trieb und Sehnsucht.....	148
4.2	Analytisches und theologisches Sprachgeschehen.....	150
VI	Zur Wortgestalt im 4. Evangelium: „Das Wort wurde Fleisch – der harte Brocken“	153
1.	Prolog: 1,14.....	153
1.1	Einleitende Gedanken.....	153
1.2	Das Wort im $\sigma\alpha\pi\tau$ -Bereich: Aspekt des Verweilens.....	153
1.3	Und wir schauten seine $\delta\omicron\lambda\alpha$ – seine „Bedeutung“.....	156
2.	Das 6. Kapitel in dreifachem Zugang: Identität im Dialog.....	158
2.1	Struktureller Zugang: Identität im Bezugsnetz.....	158
2.1.1	Formaler Aufbau.....	160
2.1.2	Wechselspiel der Symbolik.....	163
2.1.3	Gruppengeschehen.....	166
2.1.4	Logos als Beziehungs-Dialogos.....	167
2.2	Thematischer Zugang: Identität im Subjekt-Werden – als Beziehung.....	168
2.2.1	Ἐγώ εἰμι – Ich bin.....	169

2.2.2	Übersicht zu den „Ich bin“-Worten im 4. Evangelium.....	171
2.2.3	„Ich bin“ im 6. Kapitel.....	173
2.3	Narrativer Zugang: Identität in der Geschichtlichkeit – als Bedeutung.....	182
2.3.1	Geschichtlichkeit des Brotes: Der Laib als Leib.....	182
2.3.2	„Ich bin – Du bist“: Von Geschichte zu Geschichte – zur Transgeschichtlichkeit.....	183
2.3.3	Geschichtlichkeit in der Vermittlungsart: „Wer es nicht kaut...“.....	185
2.4	Zwischenbemerkung zum „Ich bin“.....	186
3.	Der Logos als Mittler.....	188
3.1	Gottese Erfahrung als Vermittlung in der Welt.....	188
3.1.1	<i>Donatio</i> statt <i>satisfactio</i>	188
3.2	Gottese Erfahrung als dialogische Beziehung (Ich – Du).....	190
3.2.1	Vom <i>extra nos</i> zur <i>innerwerdenden Transzendenz</i>	190
	<i>Exkurs</i> : „Eine Mystik des Dialogs“.....	192
3.3	Gottese Erfahrung als in der $\sigma\rho\acute{\xi}$ -Wirklichkeit gebrochene Beziehung.....	194
3.3.1	Gottese Erfahrung als Beziehung in Geschichtlichkeit – zur <i>Exklusivität</i>	195
	<i>Exkurs</i> : Zur Qualität der Sprache.....	197
3.3.2	Der Mittler als Mann.....	198
4.	Wortgeschehen als schöpferische Passion Zweite Logosinterpretation: „Ich bin – Du bist“ – ein Logos der Beziehung und der Bedeutung.....	202
4.1	Der harte Brocken.....	202
3.3	Der Logos in seiner Bedeutung: Nicht erklärende Rede, sondern <i>Affirmatio</i>	203
VII	Zur Wortvermittlung im psychoanalytischen Prozess: „Die Glaubwürdigkeit des Wortes“.....	205
1.	Sprache in Beziehung – auf dem Weg zu einer zweiten Topik.....	205
2.	Zur Autorität im Wunsch – oder: Szenen einer Seele.....	208
2.1	Das Ich in seiner Bedrohung.....	208
2.1.1	Die Spur der Autorität in der Kultur.....	210
2.1.2	Die Autorität wird manifest: der Ödipuskomplex	213

2.2	Auf dem Weg zum Ichideal	219
2.2.1	Das Phänomen des Narzissmus	219
2.2.2	Idealisierung und Identifizierung – der verhängnisvolle Pakt.....	222
2.3	Das Über-Ich und sein Charakter	224
2.3.1	Die Grausamkeit des Über-Ich – ein Grund der Schwermut.....	224
2.3.2	Thanatos versus Eros	226
3.	Vom verlorenen Ich zum Ich in der Mitte	229
3.1	Die immer wiederkehrende Inszenierung – zur Entdeckung der Übertragung	230
3.1.1	Das geblendete Ich	230
3.1.2	Inneres Szenario – äussere Inszenierung.....	231
3.1.3	Positive und negative Übertragung – Gegenübertragung	233
	<i>Exkurs: Grenzen und Grenzüberschreitung</i> – die analytische Überraschung	236
3.2	Von der Übertragung zur leiblichen Sprachexistenz	239
3.2.1	Suggestion und Auflösung	239
3.2.2	Das Ich als vermittelte Existenz	242
	<i>Der Wunsch nach dem Wunsch</i>	242
	<i>„So sein wie – so anerkannt werden wie“</i>	244
	<i>Das Ich inmitten des Wunsches</i> – Folgen für die Praxis.....	245
4.	Zwischenbilanz zu VI und VII	251
4.1	Eine personale Vermittlerin – ein personaler Vermittler.....	251
4.2	Sprache des Thanatos – Sprache des Eros	253
4.3	Das Fremde des Wunsches – Das andere der Wirklichkeit oder: extra nos/intra nos – inne-werdende Transzendenz	256
4.4	„Ich bin“ – zur Frage der Identität.....	258

VIII Zur Wortumkehr im 4. Evangelium: „Und wir sahen seine Bedeutung – voll Gnade und Wahrheit“ 259

1.	Die johanneische Passion – ein Osterbericht?	259
2.	Die Katastrophe	261
2.1	Drei Geschichten ohne Ausweg	261
2.1.1	Maria aus Magdala	263
2.1.2	Simon Petrus.....	266
2.1.3	Der Jünger, den Jesus liebhatte.....	268

2.2	Mörderische Strukturen	273
2.2.1	Schriftvollzug als ἀνάγκη.....	274
2.2.2	Es braucht ein Opfer.....	276
2.2.3	Keiner ist unschuldig	278
2.3	Ecce Homo – Ecce Deus: Der bittere Kelch	278
3.	Die Wandlung	281
3.1	Drei Geschichten der Auferstehung	282
3.1.1	Maria aus Magdala: Verlust und Freiheit.....	282
3.1.2	Simon Petrus: Enttäuschung und Liebe.....	285
3.1.3	Der Jünger: schöpferischer Glaube.....	286
3.2	Die Wort-Kraft des Evangeliums – als <i>Dia-Logik</i>	290
3.2.1	Schrifterfüllung als Verheissung	290
3.2.2	Verzicht aus Liebe.....	292
3.2.3	Es gilt für alle	293
3.3	Noli me tangere: Doch siehe meine Gestalt.....	293
3.3.1	Zur Frage der Identifizierung.....	295
4.	Wortgeschehen als schöpferische Passion	
	Dritte Logosinterpretation: „Ich bin – für Dich“	
	– Ein Logos der Liebe	297

IX	Zum Wortraum im analytischen Geschehen:	
	„Ort der Wandlung“	299
1.	Zum Ausweg	299
2.	Triebchicksal und Sublimierung.....	302
2.1	Das lautlos Destruktive.....	302
2.1.1	Der Wiederholungszwang.....	302
2.1.2	Die vorweggenommene Strafe	305
2.1.3	Thanatos oder Eros?.....	308
2.2	Die dritte Energie.....	309
2.2.1	Destruktion – Rekonstruktion.....	310
2.2.2	Das Aktive der Sublimierung	
	– Verzicht als Desexualisierung	311
2.2.3	Zur Sublimierung des Wunsches	
	nach Heilungsmacht	315
2.2.4	Sublimierung, Identifizierung, Idealisierung	
	– die Selbstachtung des Ich.....	317
3.	Der Wortraum als Ort der Wandlung.....	320
3.1	Symbol und Überdeterminierung	320

3.1.1	Das Symbol zwischen Archäologie und Teleologie.....	320
3.1.2	Symbol und Sublimierung – zur Figur des Vaters....	323
	<i>Ödipus in zweiter Lesung</i>	324
	<i>Vom Inzestdrama zum Drama der Wahrheit</i>	325
	<i>Die zweite Naivität</i>	326
3.2	Das verleiblichte Wort.....	326
3.2.1	Symbol und Leiblichkeit – zur Figur der Mutter	327
	<i>Veräusserlichung von Leiblichkeit</i>	328
	<i>Leibliches Innwerden</i>	329
	<i>Vom Mangel zur kreativen Leere</i>	333
3.2.2	Die energetische Qualität: Liebe und Begehren.....	334
3.3	Wandlung als Anfang aus der Mitte.....	335
3.3.1	Das Schöpferische im Zentrum	335
3.3.2	Die inne-werdende Transzendenz.....	337
3.4	Das Ende einer Analyse – Gedanken zur Praxis.....	337
3.4.1	Zur eigenen Verantwortung – Figur des Vaters.....	338
3.4.2	Zur inneren Raumfindung – Figur der Mutter	339
4.	Zwischenbilanz zu VIII und IX.....	342
4.1	Umkehr, Wandlung, Neuanfang.....	342
4.1.1	Zur Figur des Vaters – Anerkennung des Mangels ..	342
4.1.2	Zur Figur der Mutter – Leben aus empfangener Fülle.....	343
4.2	Jesus – Figur des Vaters, Figur der Mutter	344
4.3	Thanatos und Eros.....	345

Teil C: Konsequenzen

X	Rückkehr zum Vergleich: Abendmahl – Psychoanalytisches Setting.....	349
1.	Dialogisches Ineinandergreifen.....	350
2.	Drei Angelpunkte gegenseitiger Kommunikation.....	352
2.1	Wort und Leiblichkeit.....	352
2.1.1	Ineinander und Differenz	353
2.1.2	Das Hineintragen des eigenen Dialogs.....	353
2.2	Individualität und Gemeinschaft	354
2.2.1	Tischgemeinschaft und Ich-Du-Beziehung	355
2.2.2	Wechselspiel der Formen.....	356

2.3	Archäologie und Neuschöpfung.....	356
2.3.1	Abwesend – Anwesend.....	358
3.	Das Abendmahl zwischen Wortgeschehen und Ritual – Wiederholung und Widerspruch	360
XI	Konsequenzen für die Homiletik.....	363
1.	Verkündigung als schöpferisches Geschehen.....	363
2.	Die drei Logosqualitäten im Predigtgeschehen	365
2.1	Predigen als Ruf der Sehnsucht.....	365
2.2	Predigen als Ich-Du-Ereignis.....	367
2.3	Predigen als Wortraum der Liebe.....	369
3.	Der Raum der Predigt.....	371
XII	Zur Konvivialitäts-Theologie	373
	<i>Disponibilität zu anfänglicher Befremdung</i>	<i>373</i>
	<i>Gemeinschaft in gegenseitiger Freiheit</i>	<i>375</i>
	<i>Tischrunde in konkreter Räumlichkeit</i>	<i>375</i>
	Epilog: „Zurück an den Küchentisch“	377
	Literaturverzeichnis.....	379
	Integrales Inhaltsverzeichnis.....	389

ISBN 3-290-17212-0